

فلسفة هيچل

ولترستيتس
فلسفہ ہیچل

ترجمة
دكتور
إمام عبد الفتاح إمام
كلية الآداب - جامعة عين شمس

تقديم
الدكتور زكي نجيب محمود

دار الثقافة
للطباعة والنشر
بالقاهرة
١٩٧٥

تقديم

بقلم : الدكتور زكى نجيب محمود

يوم أذكره

ما زلت أذكر ذلك اليوم البعيد ذكراً ناصعاً وكأنه الأمس القريب.. كان يوماً لبان المرحلة الأخيرة من مراحل الحرب العالمية الثانية ، وكانت ساعة النهار بعد فترة الغداء بقليل ، وكان المكان غرفة المكتبة الخاصة بقسم الفلسفة من الكلية الجامعة ، بجامعة لندن ..

كانت سماء لندن — كمعادتها — رمادية اللون بغيمها الكثيف ، فكانت إضاءة المصابيح داخل المكتبة قوية لتعويض القارئ عن عتمة الجو .. جلست على مقعد تعودت الجلوس عليه ، وكذلك تعود الآخرون ، فهما ازدحمت غرفة المكتبة بالمطالعين ، وجدت المقعد خالياً ينتظر صاحبه ، أو ربما كان التعليل الأصح ، هو أنى كنت عادة أول الزائرين صباحاً ، وآخر المغادرين مساءً .

جلست يومئذ ، والكتاب الذى لبثت أدرسه طوال أسبوعين ، مفتوح أمامى ، وعلى يمينى كراسة المذكرات . وفى يدى القلم ؛ أتدرى أى كتاب كان

ذلك الكتاب في اليوم البعيد الذي أستعيد الآن ذكره ؟ إنه « فلسفة هيجل »
تأليف « ر . ت . ستيس » .

كان الالمان — في تلك المرحلة الأخيرة من مراحل الحرب — يمتطرون
بلاد الانجليز بصفة عامة ، ويمطرون مدينة لندن بصفة خاصة ، بوابل متلاحق
من صواريخ « ف ٢ » فكنا عندئذ لا ندري متى تنزل الصاعقة من سماءها وأين؟
قد تنزل على بعد أمتار منك وأنت نائم في عمق الليل ، وأنت على مائدة الطعام ،
وأنت سائر في الطريق ، وأنت تستمع إلى محاضرة ، وأنت جالس في المكتبة...
وقد كنت يومها في هذه الحالة الأخيرة .

وكان العرف السائد بين القوم ، يحرم على المرء أن يغير من نفسه شيئاً إذا
ما سمع دوى الصاروخ على مقربة منه .. فامض في عملك كما كنت قبل أن تسمع:
لا كلمة تزيد أو تنقص ، لا دهشة ، لا طرفه عين !

قلت إنني كنت ساعتئذ في مكتبة الجامعة أدرس كتاب « فلسفة هيجل » ،
وهو كتاب عثرت عليه فوق الرف — ورفوف المكتبة مكشوفة — فقرأت
منه فقرة أو فقرتين وأنا واقف بجوار الرف ، ووجدته بالنسبة إلى هدفي كنزاً
نفيساً ؛ ولقد كنت على علم سابق بالمولف وطريقته في الكتابة ، ولعله هو الرجل
الذي أدخلني رحاب الفلسفة جادا ، بعد أن قضيت بضع سنين أتجول في تلك
الرحاب لا هياً ؛ فهو هو صاحب كتاب « الفلسفة اليونانية » الذي وقعت عليه
في أول الشباب ، ووجدته كيف وجدته ، فجعلته محوراً لما أصدرناه بعدئذ في
العربية بعنوان « قصة الفلسفة اليونانية » — أنا والاستاذ المرحوم أحمد أمين ..
أصدرنا كتاب قصة الفلسفة اليونانية منذ أربعين سنة (سنة ١٩٣٥) ولقد جاء
كتابنا العربي كما يقال لي .. غاية في الوضوح ؛ أفلا يكون وضوحنا مستمداً
من وضوح الكتاب الذي اعتمدناه أساساً لعملنا ؟

ولم يحب ظني هذه المرة ، إذا وجدت صاحبي «ستيس» على وضوحه الناصع
في كتابه « فلسفة هيجل » كما عهدته في كتابه الاول « الفلسفة اليونانية » فانكببت
على « فلسفة هيجل » انكباب الدارس الذي أراد أن يجري مادة الكتاب في
عروقه وشرائذه ؛ وبينما البصر مثبت على صفحات الكتاب ، والقلم في يدي
يخط في كراسة المذكرات نقاط الطريق ، دوى الصاروخ على بعد منا لا يزيد
على خمسين متراً ، إذ نزل على قبة البناء الاوسط ، وهو يلي الجناح الذي كان به
قسم الفلسفة ومكتبته ؛ نزل على القبة فشطفها وتركها منقورة كأنها قشرة البيض .
اسكنني - كغيري - لم احول بصرى عن وجهته ، ولم اسقط القلم من يدي ،
كان الصوت الذي صم الاذان لم يكن شيئاً .

ولاني لا ذكر كيف تمت يومئذ - كأني حسبت في أعقاب الساعة المدوية
أن السماء قد فتحت أبوابها للدعاء - تمت يومئذ أن يجد ذلك الكتاب الممتار
دارساً عربياً قادراً ينقله إلى اللغة العربية ؛ فهل علمت ساعتها أن الامنية العزيزة
سوف تتحقق ولو كان ذلك بعد ثلاثين عاماً ؟

أى والله ! لقد تحققت أمنية على يدي الابن الزميل الصديق الدكتور إمام
عبد الفتاح ، وهو من هو : ثبات قلم ، وقوة فكر ، وعمق درس ، وجدية نظر .
أسأل الله له التوفيق ، لنظل ننعم بثمار جهوده العلمية العزيزة .

الجزيرة في نوفمبر ١٩٧٤ .

زكى نجيب محمود

تقديم

غايق الاولى من هذا الكتاب أن أضع بين يدي طلاب الفلسفة ، شرحاً مكتملاً لمذهب هيجل في مجلد واحد ، وإيس هناك كتاب في لغتنا ، فيما أعلم ، يحقق هذه الغاية . وإنما هناك كثيرة من الكتب تشرح المنطق في تفصيل أو إيجاز ؛ وهناك كتب أخرى تدرس جوانب معينة في فلسفة هيجل : كالأخلاق ، أو الجمال إلخ كما أن هناك كتباً تشرح المبادئ العامة في فلسفته دون أن تتعرض بالتفصيل لآلوان الاستنباط ، ثم هناك ، أخيراً ، كثير من الكتب في نقد هذه الفلسفة . لكن القارئ الإنجليزي ، مع دراسته لجميع هذه الكتب الشارحة أو النافذة ، لا يستطيع أن يخرج في النهاية بنظرة متكاملة ومرتبطة عن مذهب هيجل . وهو ان هرب من الشراح والمفسرين ، ولجأ إلى كتابات هيجل نفسه ، فسوف يواجه مهمة عسيرة عسراً شديداً هي : هضم نحو عشر أو اثني عشر مجلداً — على الأقل — قبل أن يتمكن من تحصيل فكرة متكاملة من المذهب كله (وحتى في مثل هذه الحالة ، فإنه لا يكون ، بالطبع ، قد قرأ جميع مؤلفات هيجل) .

وكتابنا هذا يتضمن في الجزء الأول منه شرحاً وتفسيراً للمبادئ العامة ، وهو يعرض ، في الأجزاء التالية ، استنباط المذهب كله في شيء من التفصيل ،

باستثناء فلسفة الطبيعة التي عرضناها عموماً في شيء من الإيجاز . وهذا الاستثناء
له مبررات وأسباب معينة ذكرناها في مكانها المناسب^(١) ومما يخص هذه الأسباب
أنه لا يوجد الآن طالب يحتاج إلى العلم بتفاصيل فلسفة الطبيعة التي عني عليها
الزمان فأصبحت بغير قيمة تذكر .

ويبدو لي أن وضع الدراسات الهيجلية في جامعاتنا ، وضع غير مرضي على
الاطلاق : فالطالب الذي يحصل على درجة الشرف في الفلسفة يكون عادة قد حصل
قدراً لا بأس به من المعرفة عن كانط يقوم على الدراسة الفعلية لمؤلفات هذا
الفيلسوف ، ولكن معرفته بهيجل تظل محدودة لا تتجاوز دائرة الأفكار العامة
التي يقف عليها خلال المحاضرات . ويجب علينا ألا نعتجب من ذلك فسنى دراسته
لا تكفي لأن أحمله على معرفة أى جانب ذى قيمة من مؤلفات هيجل . وليس
ثمّة كتاب يعطيه عرضاً شافياً للمذهب كله في حين معقول . ولو استطاع كتابنا
هذا أن يعالج هذا الوضع ، فسوف يكون لوجوده ما يبرره .

ومن ثم فهذا الكتاب هو أولاً شرح ، لكنه في نفس الوقت نقد ، فالشرح
يتضمن التفسير ، والتفسير يتضمن النقد . وفضلاً عن ذلك فقد سقت في مواضع
كثيرة نقداً للاستنباط التفصيلي للأفكار عند هيجل . وإن كنت لم أقدم هذا النقد
في عرض منظم ، كما هي الحال مثلاً في كتاب دكتور مكتجارت « شرح على منطق
هيجل Dr McTaggart : Commentary on Hegel's Logic » (بالنسبة للمنطق
وحده) . لأن مثل هذا العمل سوف يزيد جداً في ضخامة الكتاب الذي يأخذ
على عاتقه شرح المذهب كله : كما أنه سوف يغير كذلك طابعه العام تماماً ولهذا

(١) انظر فيما بعد فقرة رقم ٤٣٥ :

فقد كان المبدأ الذي سرت عليه هو أن أقدم للقارئ النقد الذي يبدو ضرورياً لكي يجعل فكر هيجل واضحاً أمام ذهن دارس هذه الفلسفة . وبالتالي فكلمها شعر القارئ أنني ذكرت برهاناً من البراهين الهجلية وتركته بلا شرح أو تعليق فلا يظن أن ذلك يعني أنني أنظر إلى هذا البرهان على أنه فوق النقد . فلا شك أن الجزء الثالث الذي يعرض « فلسفة الطبيعة » يتضمن نقداً أكثر وشرحاً أقل من الأجزاء الأخرى . وهذا أمر لا مندوحة عنه لأن طريقة انتقال هيجل من المنطق إلى الطبيعة غامضة غموضاً عميقاً ؛ فضلاً عن أنها كانت النقطة التي وجهت منها أكثر الهجمات المركزة ضد هيجل . غير أنني لم أستطع أن أفتتح بوجهات النظر التي عبر عنها عدد كبير من النقاد ؛ ابتداءً من شلنج Schelling حتى برنيسون Pringle - Pattison . وهي الآراء التي أصبحت الآن معروفة وشائعة ، ومن هنا فقد كان على أن أحاول العثور على حل خاص بي .

إن وعورة كتابات هيجل مشهورة جداً ؛ ولهذا فقد حاولت التبسيط بصفة خاصة ؛ حتى أن الطالب الذي لا يستطيع أن يقرأ مؤلفات هيجل ، سوف يجد هنا — أو هذا ما أتعلمه — كل أفكار هيجل الأساسية معروضة في سهولة ويسر بقدر المستطاع ، أما الطالب الذي يشعر بأن لديه استعداداً لقراءة النصوص الأصلية لهيجل ذاتها ، فإنه إذا ما قرأ كتابنا هذا جنباً إلى جنب مع الاستنباطات الهجلية الأصلية ، فإنه واثق أن كثيراً من الصعوبات سوف تتضح أمامه . فإذا كانت هناك طريقتان لمحاولة تبسيط الفكرة الصعبة : الأولى : هي إمعان التفكير فيها وتقليب النظر ، ثم شرحها في عبارة سهلة . والثانية : هي إغفال التصورات الصعبة ، أو تشويهها وتجريدها من عمقها ، ثم جعلها سطحية بحجة التبسيط — فقد وضعت نصب عيني الطريقة الأولى كمثل أعلى وتجنبت

الطريقة الثانية ، أما مدى نجاحي أو فشلي في ذلك فهذا أمر ليس لي بالطبع أن أحكم فيه .

لقد أفاض الكتاب المحدثون في شرح الجانب الاستمولوجي للمنطق بصفة خاصة ، ومالوا إلى إهمال الجانب الانطولوجي وإن كنت قد ركزت في هذا الكتاب ، أحياناً ، على الجانب الانطولوجي للمنطق فذلك لسببين : الأول : أنه يبدو لي أن الجانب الانطولوجي جانب بارز جداً في ذهن هيجل ، ولقد تصورت أن من واجبي أن أحاول عرض فلسفته كما يراها هو ، وتلك مجرد أمانة تاريخية . والسبب الثاني : أنه حتى إذا ما كان تقديرنا للدراسات الانطولوجية قد هبط كثيراً في الوقت الحاضر ، فإن هذا الوضع لا يمكن أن يستمر طويلاً ؛ ذلك لأن الرغبة في النفاذ فيما وراء الظاهر للوصول إلى الحقيقة الداخلية للأشياء يمثل سمة دائمة الروح البشرية ، وحاجة لا تمحى من حاجات هذه الروح .

ومما لجتي للفلاسفة السابقين على هيجل — لاسيما الإغريق — تحتاج إلى إيضاح . فلقد كنت أميل بصفة مستمرة لا إلى دراسة هؤلاء الفلاسفة القدامى أنفسهم ، وإنما كنت أتجه إلى دراسة الطريقة التي أثروا بها في فكر هيجل ، وما وجدته هيجل في فلسفتهم من مادة لمذهبه هو ؛ ومن هنا فقد كانت النظرة التي عرضنا بها هؤلاء الفلاسفة هي ، بالضرورة ، النظرة الهيجلية إليهم . أما مدى صحة هذه النظرة من الناحية التاريخية فتلك مسألة أخرى . فلقد أدت الدراسات اليونانية الحديثة إلى شن مجموعة من الهجمات ضد وجهات النظر القديمة ، وحق فيما يتعاق بكائط وفكرته الشهيرة عن الشيء في ذاته ، فقد تكون هناك شروح وتقديرات أخرى غير التي ذكرتها .

بقي أن نقول أن تركيز فكر معلم عظيم (مثل هيجل) في حين ضيق ، لا بد

بالضرورة أن يتضمن قدراً من الاجحاف به . وأنا أدرك ذلك بصفة خاصة في مجال : فلسفة الفن ، وفلسفة الدين ، على نحو ما عرضتهما في هذا الكتاب . فقد خلف لنا هيجل في هذين المجالين ثروة هائلة حتى أن الفصول التي اضطرت فيها إلى تلخيص هذين المجالين ، مع أنها حوت فيما أعتقد ، المبادئ الأساسية ، فيهما ، فإنها لا يمكن أن تعطينا سوى فكرة ضئيلة عن هذه المجالات الشاسعة التي ارتادها هيجل ، أو عن الثروة الغزيرة لأمثلته العينية ، أو عن المعرفة العظيمة التي أثر بها في هذه الدراسات ، أو عن عمق نظريته واتساعها .

وتختلف سلسلة المقولات التي ذكرها هيجل في كتابه الكبير : علم المنطق Science of Logic ، - إختلافاً ملحوظاً عن تلك المقولات التي ذكرها في القسم الأول من موسوعة العلوم الفلسفية Encyclop. of the Philosoph. Sciences ولقد تابعت الموسوعة .

والأ. قام التي تكتب ، في سياق الحديث ، بين قوسين بهذا الشكل (٢٤٧) تشير إلى أرقام الفقرات في هذا الكتاب .

ولقد استخدمت الكتابة بالبنط الأسود للدلالة على أسماء المقولات في المنطق ، وعلى أسماء الأفكار الشاملة Notions في فلسفة الروح عندما تظهر لأول مرة في سياق الاستنباط المنطقي بوصفها مقولات تامة أو مكتملة ، أعني عند اللحظة التي يتم فيها استنباطها . أما في غير ذلك من المواضع فقد ظهرت الأسماء بالبنط العادي . وأعتقد أن ذلك سوف يساعد القارئ على أن يميز على نحو واضح بين الاستنباط الفعلي ، وبين التفسير الأوضح ، أو الشروح أو الملاحظات الجانبية .. الخ كلما عُن له أن يفعل ذلك .

أنا مدين - بطريق مباشر أو غير مباشر - للعالمية العظمى من شراح

هيجل . ولكنى مـدين بصفة خاصة لـاستاذى بـروفـسر . س . مـكرن
H. S. Macran الـاستاذ بـكلية تـرينـتى Trinity بـدن Dublin الـذى كانت
محاضراته أيام دراسـتى عبارة عن إلهام قوى .

و . س . ستيس

لندن

فى ١٩ سبتمبر عام ١٩٢٣

الجزء الأول

مبادئ أساسية

الفضل الأول
المثالية اليونانية وهيغل

١ — يزعم هيغل أن فلسفته اشتملت ، واستوعبت ، واحتفظت بجوهر جميع الفلسفات السابقة . لكن هناك تيارين يفوق أثرهما عليه أى أثر آخر وأهني بهما : المثالية اليونانية ، وفلسفة كانط النقدية . فالمبادئ الأساسية في فلسفته هي نفسها المبادئ الأساسية في المثالية اليونانية وفي فلسفة كانط .

وسوف أحاول في هذا الفصل ، وفي الفصل الذي يليه ، أن أستخلص هذه العناصر من هؤلاء المفكرين السابقين . لكن ذلك لا يعنى أننى سوف أعرض لفلسفة أفلاطون ، أو أرسطو ، أو كانط ، فأنا أفترض سلفاً أن الخطوط العريضة في فلسفتهم معروفة بالفعل ، وإنما كل ما أود أن أعرضه هو ما لم يعانوه صراحة ، وما اكتشفه هيغل عندهم ، واعتبره الجوهر الضمى الكامن تحت السطح في فلسفتهم . ومعنى ذلك أننى سأجنب ، بقدر ما أستطيع ، أن أعرض من جديد ما يمكن أن يوجد في أى كتاب لتاريخ الفلسفة . فليس لدى رغبة أكاديمية في دراسة الموضوعات دراسة تاريخية . ولكنى سوف أحاول أن أبين أن الأساس الفلسفى الرئيسى في فلسفة هيغل ، هو نفسه الأساس الرئيسى في تاريخ الفلسفة . ولهذا فسوف أحاول ، بما استطعت ، أن أجنب القارئ المعلومات التاريخية المكسدة ، أو الثثرة الفارغة المعنودة في حلقات الدرس .

يقول « ولاس Wallace » : أن ما يريد هيغل أن يقوله ليس جديداً ولا هو مذهباً خاصاً ، وإنما هو فلسفة كلية عامة . . . universal تداولتها الأجيال من عصر إلى عصر ، تارة بشكل واسع ، وتارة بشكل ضيق ، ولكن جوهرها ظل هو ولم يتغير ، وقد ظلت على وعى بدوام بقائها ، نفوذة باتحادها مع فلسفة أفلاطون وأرسطو . . . (١) فما هى هذه الفلسفة الكلية العامة . . ؟ واضح أنها

ليست فلسفة أفلاطون أو فلسفة أرسطو ، لأن فلسفتها ليست إلا عرضاً جزئياً
خاصاً لها ، أو صورة خاصة تشكلت على يديهما في عصر معين وظروف معينة .
وهذه الفلسفة هي الجوهر الداخلي لفكرهما ، أو هي العامل المشترك الذي أضاف
إليه كل منهما بعضاً من النقاط الخاصة ، وهذا الجوهر الداخلي نفسه هو الذي
يشكل جوهر فلسفة هيغل كذلك .

٢ - لن أبدأ بفلسفة أفلاطون أو أرسطو وإنما سوف أبدأ بفلسفة الايليين
لأننا نجد ، حتى عند هذه المدرسة ، تحديدات هامة لهذه الفلسفة الكلية متضمنة
في تحسسات بارمنيدس وزينون المعتمدة .

الايليون وهيغل :

أفكر الايليون ، كما هو معروف ، حقيقة الصيرورة ، والتغير ، والتعدد .
فالحقيقة الوحيدة عندهم هي الوجود . الوجود وحده هو الموجود على نحو حقيقي .
أما الصيرورة فهي غير موجودة على الإطلاق ، أنها وهم . والوجود واحد ،
والواحد هو الموجود لحسب . أما الكثرة فهي غير موجودة : أنها وهم كذلك .
وعالم الوهم ، عالم الصيرورة والتعدد ، هو عالم الحواس ، وهو العالم المألوف
لدينا الذي نعرفه عن طريق أعيننا ، وأذناننا ، وأيدينا ، أعني عن طريق الاحساس
بصفة عامة .

أما الوجود الحقيقي فيعرف بالعقل وحده ، ولا يمكن للحواس أن تعرفه ،
فلا يمكن لنا أن نلمسه ، أو أن نراه ، أو أن نشعر به ، ولا يوجد هنا أو هناك ،
وليس الآن ولا بعد ذلك . باختصار لا نستطيع أن نصل إليه إلا عن طريق الفكر
وحده أي عن طريق العقل لحسب . صحيح أن بارمنيدس ذهب في تناقض إلى
القول بأن الوجود كرى الشكل وأنه يشغل مكاناً ، ومن ثم وجب أن تدركه

الحواس — لكن هذا القول هو إحدى السذاجات الطبيعية التي يقع فيها الفكر في بداياته الأولى ، فلم يستطع بارمنيدس أن يتخلص من محاولة رسم صورة تخطيطية للوجود ، وجميع هذه الصور التخطيطية لابد بالضرورة أن يكون لها شكل ما ؛ ومن ثم وقع بارمنيدس في هذا التناقض . ولكن الفكرة المضادة التي تقول أن الوجود لا يكون في زمان معين ولا مكان محدد ، وهو ليس موضوعاً للحواس — هي التي تشكل الفكر الداخلي الحقيقي عند الايليين (١) .

واضح أن المدرسة الايلية تفرق تفرقة حاسمة بين الحس والعقل ، ولقد كان القول بأن الحقيقة تدرك بالعقل لا بالحواس السمة المميزة للثالنية اليونانية ؛ وهذه السمة جزء من الفلسفة السكية العامة ، فهي فكرة هيكلية بقدر ما هي ايلية . صحيح أن هيكل سوف ينكر هذا الانفصال المطابق بين الحق والباطل ، أو بين العقل والحواس ؛ لأنه يعتقد أن لعالم الحواس حقيقته الخاصة ، إلا أن ذلك ليس إلا تعديلاً هيكلياً للفلسفة السكية ، وهو موضوع لم نصل إليه بعد .

٣ - أي معنى يمكن أن نعزبه لقول الايليين : إن الأشياء الحسية غير حقيقية . . . unreal . . . ؟ لاحظ أننا لا نسأل : ما المعنى الذي يقصده الايليون بهذا القول ، ولكننا نسأل ، أي معنى يمكن أن ننسبه نحن لهذا القول : فربما لم يفهم الايليون أنفسهم ، في مرحلة التحسس البدائية هذه ، إلا للنزول اليسير مما تتضمنه أفكارهم المعتمدة ، غير أن الأفكار ، والدلالات المطمورة ، التي تكمن أو تختفي في أعماق فلسفتهم ، وربما لم يرها الايليون أنفسهم ، هي التي لها قيمة عندنا .

(١) ذكرت في كتابي ، تاويح نقدي للفلسفة اليونانية ، ، بما فيه الكفاية ، الأسباب التي تجعلني أخالف رأي الأستاذ بيرنت Burnet القائل بأن بارمنيدس لابد أن يكون مادياً ، وليس ثمة حاجة إلى إعادة تكرارها هنا .

التعدد والحركة ، إذن . ، وعالم الحواس الذى تعتبر الحركة والتعدد من أهم مظاهره ، عالم غير حقيقى unreal فما معنى ذلك . . ؟ هل معناه أن عالم الحواس والتعدد ، والحركة ليس هناك أعنى ليس موجوداً وجوداً فعلياً exist . . ؟ (١) . لو كانت الحركة وهم فهل يعنى ذلك أن القطار الذى يتحرك من مدينة لندن قاصداً مدينة بريستول . . Bristol لا يتحرك ، وأنه يظل فى نهاية الرحلة باقياً فى مكانه فى لندن . . ؟ ولو كان التعدد غير حقيقى ، ولو كان الوجود عبارة عن وحدة مطلقة ، فهل يعنى ذلك إثني حين أقول : إن فى جيبي عشرون جنيهاً ، لا يكون فى جيبي فى الحقيقة سوى جنيه واحد فقط . . ؟ واضح أن ذلك كلام فارغ . ولو قلنا بهذا المعنى أن العالم الحسى غير موجود لكان قولنا بغير معنى . فلا يستطيع عاقل أن ينكر أن الأشياء : مثل هذه المنضدة ، وهذه القبة ، موجودة . ولقد قيل أن باركلى Berkeley قال بهذه الفكرة الغريبة التى تزعم أن المادة غير موجودة ، وحين سمع به « دكتور جونسون . . Dr. johnson » (٢) دحضها بأن ركل حجراً

(١) لاحظ باستمرار أن الوجود الفعلى . . existence يعنى الوجود الحسى الذى يشغل زماناً معيناً ومكاناً محدداً وتستطيع حواسنا أن تدركه : أن نراه أو نشمه أو نسمعه أو نلمسه . . الخ (المترجم) .

(٢) ضمويل جونسون (المعروف فى الأدب الانجيزى باسم دكتور جونسون) أديب وناقد انجيزى ، ولد فى ليشفيلد Lichfield عام ١٧٠٩ وتلقى تعليمه فى أكسفورد وكانت معظم أعماله الأولى من الشعر الهجائى مثل قصيدته المسماة « لندن » . جمع قاموس اللغة الانجليزية عام ١٧٥٥ وكتب فى النقد الأدبى كتاباً باسم « حياة الشعراء » عام ١٧٧٩ . صاحب « بوزويل » ، الذى كتب سيرة حياته — إلى اسكتلندا وألف كتاباً عن هذه الرحلة . مات فى ديسمبر عام ١٧٨٤ .

بقدمه . ولقد كان دكتور جونسون ، بصفة عامة أشبه ما يكون برجل لا يبالي بالثقافة الرفيعة ولا يعرف شيئاً عن الفلسفة . والواقع أنه لو أن باركلي ، من ناحية أخرى ، قد قال فعلاً بهذه الفكرة الغريبة التي ينسبونها إليه لكان مجنوناً ؛ ولكانت طريقة إنكار دكتور جونسون له قاطعة وحاسمة . لكن الفكرة التي قال بها باركلي فعلاً ، وهي الفكرة التي لا تكفي في دحضها ركلة قدم ، هي أن المادة لا توجد إلا في عقولنا أو في عقل الله ، وأن ماهيتها متوقفة على إدراكها ، وأنه لا يوجد وراء مظهرها الواضح المرئي أساس مجهول أو حامل Substratum لا يمكن معرفته . أما القول بأن العالم المادي غير موجود على الإطلاق ، أعني أنه ليس هنا أو هناك ، فليس ثمة عاقل ، على ما أعلم ، يحد من نفسه الجرأة على أن يجهر به (١) . إذ من الواضح ، كما أثبت دكتور جونسون ، أن العالم المادي موجود ، وقل عنه بعد ذلك ، إذا شئت أنه : حلم ، أو وهم ، أو ظاهر . لكن هذا الحلم ، أو الوهم ، أو الظاهر ، سيظل مع ذلك موجوداً ، ومن المؤكد أنه موجود .

وإذا كانت الفلسفة الاليلية لا تذهب إلى أن العالم الخارجي غير موجود ، فإنها تذهب إلى أن هذا العالم الخارجي ليس هو الوجود الصحيح ، أعني أنه غير حقيقي . . . unreal . وعلى ذلك فهي تتضمن التفرقة بين الحقيقة Reality والوجود Being فما يوجد : كالأفئال ، والمذنبات وكذلك التعدد ، والحركة ،

ولقد كان جونسون معاصراً للفيلسوف الأيرلندي الأسقف جورج باركلي الذي عاش في الفترة ما بين ١٦٨٥ و١٧٥٣ (المترجم)

(١) اللهم الا جورجياس . . . Gorgias ! وان كنت أعتقد أن جورجياس كان مازحاً

هو مجرد ظاهر . أما الوجود Being فهو وحده الحقيقي real . لكن هذا الوجود لا يوجد وجوداً فعلياً لأنه لا يوجد في زمان ومكان . وما يوجد وجوداً فعلياً لابد أن يوجد على الأقل في زمان ما ، أن لم يكن في مكان ما كذلك . ويمكن أن نلخص هذه النتائج في قضيتين : الأولى أن الوجود الفعلي Existence غير حقيقي^(١) . والثانية : أن ما هو حقيقي لا يوجد وجوداً فعلياً : ونحن نعتقد أن هاتين القضيتين متضمنتان في فلسفة الايليين . دون أن نفرح أن الايليين أنفسهم استخدموا هذه الالفاظ أو كان من الممكن أن يستخدموها .

ولكن هذه النتائج يبدو في ظاهرها التناقض : فالقول بأن الوجود الفعلي Existence غير حقيقي قول يمكن قبوله ، فهذه الفكرة مألوقة عند كل من يعرف ما يقول به الهندوس من أن العالم الحسى عبارة عن « مايا » Maya ، أى وهم . لكن القول بأن الحقيقي Real لا يوجد وجوداً فعلياً قول لا يمكن قبوله . إذ يبدو وكأننا نلعب بالالفاظ ، وأن هذه الفكرة واحدة من تلك الالغاز الميتافيزيقية المعروفة .. الخ . ومع ذلك فعلى أن نترك هذا الموضوع الآن عند هذا الحد لأن هذه الصعوبات سوف تتضح بعد قليل . ويكفى أن نقول الآن أن هذه النتيجة التى وصلنا إليها ، أياما كان تفسيرها ، تمثل فكرة بالغة الأهمية إذا أردنا أن نفهم أفلاطون ، وأرسطو ، وهيكل^(٢) .

(١) لاحظ باستمرار ، كما سبق أن ذكرنا ، أن المقصود بالوجود الفعلي هو العالم الحسى أو الموضوعات التى يمكن أن تدركها الحواس وهو دائماً فردى أو جزئى ، فى حين أن الوجود العقلى لا يوجد وجوداً فعلياً أى حسيماً وهو دائماً كلى [المترجم] .

(٢) سوف يدخل عليها هيكل بعض التعديلات ، فهو يرى أن الوجود بالفعل existent هو مركب ما نسميه هنا بالحقيقية real والموجود الفعلي actual . وسوف نفسر ذلك فى مكانه المناسب .

ب - أفلاطون وهيكل :

٤ - يدور الجدل في الوقت الحاضر (١) حول التفسير الصحيح لفلسفة أفلاطون ، وهما إذا لم تكن فلسفة أفلاطون المعروفة ليست في حقيقة أمرها إلا عملاً من أعمال سقراط ، وإن نقم أنفسنا في تلك المناقشات . أما وجهة النظر التي سنأخذ بها عن أفلاطون ونعتبرها حجر الزاوية في مناقشاتنا فهي وجهة النظر التقليدية . وقد تكون صحيحة تاريخياً وقد لا تكون ، فذلك على أية حال موضوع آخر لا يهمنا الآن ، لأننا نحاول فهم فلسفة هيكل لا أفلاطون ، والتفسير التقليدي لفلسفة أفلاطون هو الذي أثر في فلسفة هيكل ، فحتى لو افترضنا أن كل ما نعتبره هنا فلسفة لأفلاطون ليس سوى فلسفة تخيلية فإنها ستظل مع ذلك أحد الأعمدة الرئيسية في الفكر الفلسفي عند هيكل .

٥ - فرق الإيلويون بين الظاهر والحقيقة ، أو بين الحس والعقل ، وظلت هذه التفرقة قائمة كأساس لفلسفتهم حتى عصر بروتاجوراس Protagoras الذي أنكرهما معاً . يقول بروتاجوراس : « ما يبدو لي على أنه حق فهو حق بالنسبة لي ، وما يبدو لك على أنه حق ، فهو حق بالنسبة لك » . ومعنى ذلك أن ما يبدو ، أو ما يظهر ، هو الحق . أو أنه ، على الأقل ، ليست هناك حقيقة سوى الظاهر أو هذا المظهر الذي يبدو لنا ، ومن ثم اتحدت الحقيقة مع المظهر وأصبحت شيئاً واحداً . أضف إلى ذلك أن ما تقدمه لنا الحواس هو ما يظهر ، ومن هنا فإن ما تقدمه لنا الحواس هو الحق أو الحقيقة ، وما دام ما يظهر لنا حق ، فسوف يتساوى هذا المظهر المعين مع غيره من المظاهر الأخرى : فما يبدو لحواسي أنه حق ، هو حق تماماً مثلما يبدو لحواسك أنت أيضاً ، وتحكم العقل في هذه المعطيات الحسية لا قيمة له لأن العقل لا يضيف شيئاً إلى معرفتنا بالحقيقة . أعني

(١) يقصد في أوائل هذا القرن [المترجم] .

اننا نعرف الحقيقة عن طريق الاحساس . فالمعرفة هي الادراك الحسى ، وهكذا
تختلف التفرقة بين الحس والعقل ، أو على الأقل قيمة هذه التفرقة ، باختلاف
التفرقة بين الظاهر والحقيقة .

٦ - ولخص هذا المذهب وتقنيده - وهو مذهب يتضمن من الناحية
العملية انكاراً لجميع القيم - أخذ أفلاطون على عاتقه تحليل الاحساس مبيناً أن
الاحساس وحده لا يستطيع أن يزودنا بمعرفة ، ولا يستطيع أن يعطينا علماً من
أى نوع . فمعرفة باحساساتى الخاصة نفسها - حين أقول مثلاً : اننى أشعر
بالحر ، - تشتمل على وسائل أخرى للمعرفة غير الحواس الطبيعية المعروفة .

افرض مثلاً اننى أعرف أن : جسمى يشعر بالحر ، . اتفق لا أستطيع أن
أجبر عن هذه الحالة إلا على هذا النحو أعنى فى صورة قضية . وحتى إذا لم
أذكر هذه القضية صراحة ، ولكنى فكرت فيها لحسب ، فانها لا بد أن : تتخذ
للصورة السابقة . ولكن كيف أعرف أن ما يشعر بالحرارة هو جسمى . . . ؟
وكيف أستطيع أن أعرف أن جسمى هو الحرارة . . . ؟ أستطيع أن أعرف
أن جسمى هو جسم لأننى رأيت أجساماً أخرى من قبل ، وأستطيع أن أقارنه
بغيره من هذه الاجسام فأجد أنه يشبهها كما أننى أجد أنه لا يشبه أشياء أخرى :
كالمنازل ، والأشجار ، والمثلثات . وأعرف أن ما يشعر به هو الحرارة : لأننى
أستطيع أن أقارن هذا الشعور بغيره من الاحساسات السابقة المماثلة ، وأقابل
بينه وبين احساسات أخرى : كالاحمرار والصلابة والحلاوة والبرودة . . .

ومعنى ذلك أننى أقوم بعملية تصنيف : فكلمة « جسم » تشير إلى فئة من
الأشياء . وكلمة « حار » تشير إلى فئة من الاحساسات . ونحن نجد أفكار هذه
الفئات ، أعنى المفاهيم والتصورات ، حتى فى أكثر المعارف حسية . إذ أن كل

كلمة في أية لغة ، وقد نستثنى من ذلك أسماء الأعلام التى يقال انها بلا مفهوم ،
تدل على تصور من التصورات .

وليست هناك تصورات للأشياء المادية وحدها ، بل هناك كذلك تصورات
للأفعال ، والكيفيات ، والعلاقات : فكلمة « يعطى » عبارة عن تصور ، لأنها
تصف فئة كلية من الأفعال . وكلمة « هذا » عبارة عن تصور ما دامت لا تقال
عن شيء مفرد بذاته وإنما على جميع الأشياء لأن كل شيء يمكن أن نقول عنه
انه « هذا » . وكلمة « يكون » تصور ما دامت الأشياء كلها « تكون » . وكلمة
« فى » تصور لأنها تعبر عن فئة من العلاقات . فليست هناك كلمة في أية لغة لا تعنى
تصوراً من التصورات وليس معنى ذلك أن هناك ألواناً من المعرفة التصورية
بل ان المعرفة كلها تصورية . ومن ثم فلا يمكن أن تلتيج معرفة من الاحساس
وحده ، أعنى من الاحساس بما هو كذلك ، لأن التصورات لا تدرك بالحواس
ولإنما هى عمل من أعمال العقل حين يقارن ، ويقابل ، ويصنف ، ما تأتى به
الحواس (١) .

ولا يمكن أن نعرف عن شيء ما الا التصورات التى تنطبق عليه ، وما نقوله
عن شيء ما : هو أن كذا وكذا من التصورات تنطبق عليه . لأن ما نقوله ليس
الا كلمة ، وكل كلمة عبارة عن تصور : فأننا أقول مثلاً عن الشيء الذى أمامى
انه : أبيض ، ناعم ، مستطيل ، صلب ، مفيد ، يسمى ورقة ، فأجد أن جميع هذه
المحمولات عبارة عن تصورات وإذا كانت هذه هى طبيعة معرفتى بالورقة :
فما هى الورقة ذاتها . ؟ ان التصور ليس شيئاً جزئياً وإنما هو فئة عامة أو كلي

(١) ناقش هيجل هذه الفكرة بعمق نافذ في بداية كتابه « ظاهريات الروح »
تحت عنوان اليقين الحسى — راجع أيضاً كتابنا « المنهج الجدلى عند هيجل »
ص ١٠٦ — ص ١١٤ [المترجم] .

Universal وكل ما أحرفه عن الورقة هو أن كذا وكذا من التصورات تنطبق عليها ، أى أنها تنتمى إلى هذه الفئة الكلية فما هى إذن تلك التى تنتمى إلى كذا وكذا من الفئات الكلية ... ؟ صحيح أنها تنتمى إلى مجموعة مختلفة من الفئات ، ولكن لا بد أن يكون هناك ، كما قد يقال ، « شيء » هو الذى ينتمى إلى هذه الفئات . تماماً كما فى حالة الحركة إذ يفترض المرء أنه لا بد أن يكون هناك شيء يتحرك . فما هو هذا الشيء بغض النظر عن الفئات التى ينتمى إليها ... ؟

واضح أنه لو كان هناك شيء ، غير الفئات Classes ، لما أمكننا معرفته ، وسوف يظل إلى الأبد لا يمكن معرفته ، لأن معرفتنا كلها تصورية . أعنى أنها معرفة فئات . ومن هنا فأننا لا يمكن أن نعرف شيئاً غير الفئات . ولا مبرر على الإطلاق لافتراض وجود هذا الشيء الذى لا نعرفه ولا يمكن أن نعرفه . لأنه إن كان موجوداً فإن نستطيع معرفته ، ولذلك فاثبات وجوده هو اثبات لشيء لا نعرفه ، شيء ليست لدينا ، بالتالى ، المبررات الممكنة لاثباته . ومن ثم فسوف يبدو أنه لا وجود لهذا الشيء أو هو it . أضف إلى ذلك أن فكرته فكرة متناقضة ولا يمكن تصورهما . لأن كل فكر هو فكر تصورى Conceptual هو فكر عن فئة ؛ وهذا « هو » it أو هذا الشيء الذى نتحدث عنه لا يمكن أن يكون فى ذاته موضوعاً للفكر . ومن هنا فهو لا يمكن التفكير فيه . وعلى ذلك فليس هناك مثل هذا الشيء . فطبيعة هذه القطعة من الورق تكمن بأسرها فى كونها تنتمى إلى فئات مختلفة . والفئات هى وحدتها الحقيقية ، أى أن الورقة ليست إلا مجموعة من الكليات ولا شيء غير ذلك . ومن هنا فإذا سلمنا بأن الورقة ليست شيئاً اختلقه الخيال وإنما هى موجود خارج عقلى ، فسوف تكون النتيجة أن يكون للكليات أو التصورات بدورها وجود موضوعى مستقل عن عقلى وعن عقول الآخرين . وهذه الكليات الموضوعية هى ما أطلق عليه أفلاطون اسم المثل .

يبدو أنه لا شيء حقيقى غير الكليات . ولكن أفلاطون أفسد اتساق هذه النظرية حين قال بما يسمى « بالمادة Matter » . وهى حامل لاشكل له ولا تميز يقبع خلف الأشياء . وهذه المادة هى « الهو it » ، الذى لا يمكن معرفته . ولم يلاحظ أفلاطون أن هذه المادة نفسها كلية ، فسلم بوجودها وجوداً فعلياً . ولسنا ، على أية حال ، معنيين بهذا الجانب من فلسفته .

٧ - هناك فى الوقت الحاضر (١) مدرسة تسمى بالواقعية الجديدة New Realism تسلم بحقيقة ، الكليات Universals أو بما لها من وجود ضمنى — Subsistence ، لكنها تصر على أنها ليست ذهنية mental . وسوف يكون من الخطأ ، وفقاً لهذه الواجهة من النظر ، أن نقول عنها أنها تصورات موضوعية Objective ... حتى المثل الأفلاطونية التقليدية أصبحت عندهم لاء الفلاسفة تشير إلى « أشكال Forms » معينة ويظهر أن الخلاف هنا لا يعدو أن يكون جدالاً لفظياً حول المصطلحات إذ يبدو أنهم حين يقولون أن الكليات ليست ذهنية ، يقصدون أن هذه الكليات ليست أفكاراً فى أى ذهن ، سواء أكان ذهنى أو ذهنك أم ذهن الله ، وإنما هى توجد وجوداً ضمئياً مستقلاً عن الذهن . وهذا بالطبع ما كان يقصده أفلاطون ، وأرسطر ، وهيجل ، والمثاليون جميعاً . وسواء قلنا بلغة الفلاسفة المثالية أن الكليات أفكار موضوعية ، وليست أفكاراً ذاتية ، أو قلنا بلغة الواقعية الجديدة أنها ليست « ذهنية » أعنى أنها ليست ذاتية ، فليس ثمة اختلاف بين القوانين (٢) .

٨ — الكليات ، على ما يذهب أفلاطون ، حقيقة موضوعية . فلست أنا الذى أصنف الأشياء ، لأن الفئات نفسها لها وجود مستقل عن ذهنى . فالجانب

(١) لاحظ أن « ستيس » ألف هذا الكتاب عام ١٩٢٣ [المترجم] .

(٢) انظر فى هذه المشكلة فيما بعد فقرات ٣٣ ، ٣٤ .

الحقيقي في موضوعات الحس هو الكليات . ولكن المصدر الذي نعرف عن طريقة هذه الكليات ليس هو الاحساس وإنما هو العقل ؛ لأن الاحساس لا يستطيع أن يزودنا بالتصورات ، بما أن التصورات تتكون عن طريق التجريد أو الاستدلال ، ومن ثم فالعقل وحده هو مصدر الحقيقة ، والاحساس هو مصدر الخطأ لأن الاحساس يعرفنا بعالم الحواس الذي هو عالم الأشياء الجزئية وهو العالم الزائف ، مع أن الحقيقي الاصيل هو الكليات وحدها ، ونحن نعرف هذه الكليات عن طريق العقل : فالاحساس يعطينا الظاهر والعقل يعطينا الحقيقة

٩ — وليست هذه هي فحسب الفروق بين الحس والعقل ، أو بين الظاهر والحقيقة التي هي جزء من الفلسفة الكلية . ولكننا وصلنا الآن إلى نقطة أبعد من ذلك وهي تمثل : الحكم الأساسي في الفلسفة الكلية . وأعني به القول بأن الحقيقي هو الكلي وهو قول يعبر عن فكرة مركزية تتميز بها الفلسفات المثالية كلها (١) سواء أ كانت فلسفة أفلاطون أو أرسطو أو هيغل .

١٠ — وهذه النتيجة تلقى كثيراً من الضوء على التناقض الظاهري Paradox الذي قادتنا إليه الفلسفة الالائية حين قالت أن الحقيقي real لا يوجد وجوداً فعلياً exist . فها نحن الآن نرى أن الحقيقي هو الكلي ، ولا يمكن أن يقال أن الكلي يوجد وجوداً فعلياً فالأشياء البيضاء توجد وجوداً فعلياً ، ولكن البيضاء نفسها لا يوجد وجوداً فعلياً . والحصان البني موجود فعلياً ، وكذلك الحصان الأبيض ، والحصان الأسود ، وحصان السبق ، وحصان العربة ؛ ولكن أين هو الحصان الكلي أو الحصان بصفة عامة .. ؟ أن معنى وجود الشيء وجوداً فعلياً هو أن يوجد في زمان معين ومكان محدد ، ولو أننا بحثنا في كل مكان فلن نعثر على الحصان الكلي الذي

(١) لا أستطيع بالطبع أن أدخل هنا المثالية الذاتية عند باركلي . ذلك لأن معنى كلية المثالية عنده مختلف أتم الاختلاف .

ليس فرداً جزئياً ، أى ليس بـى اللون أو أبيض أو أسود ، أو حصان سبق أو حصان عربية ، ولكنه الحصان بصفة عامة ، أو الحصان فحسب . وعلى ذلك فإن السكلى لا يوجد فى زمان ولا مكان . ونحن نقول عن شئ أنه لا يوجد فى زمان ولا فى مكان ، فكأننا نقول أنه لا يوجد وجوداً فعلياً ؛ ونستطيع أن نشرح هذه الفكرة بعبارة أخرى فنقول : أن وجود شئ من الأشياء وجوداً فعلياً يعنى أنه فرد بذاته ، فرد جزئى ، فالوجود الفعلى هو الجزئى ولكن السكلى هو على وجه الدقة ما ليس فرداً جزئياً ، ومن ثم فإن السكلى لا يوجد وجوداً فعلياً . ولا يُرد على ذلك بالطبع بأن السكلى يوجد فى الزمان فى صورة تصوير فى مجرى الوعى البشرى ، لأننا لا نتحدث عن التصويرات images أعنى عن السكليات الدائية ، ولكننا نتحدث عن السكليات الموضوعية التى سبق أن رأينا أنها جوهر الحقيقة ، وأن لها وجوداً مستقلاً عن الإذهان .

١١ — نستطيع أن نرى شيئاً أعمق من ذلك فى موقف الايليين ، فالوجود حقيقى لكنه بلا زمان ولا مكان . وعلى ذلك فهو لا يوجد وجوداً فعلياً exist . وهذا يمكن ، لأن الوجود Being شئ كلي ، وهو ما تشترك فيه الأشياء جميعاً . لأن الأشياء كلها موجودة . أعنى أن الوجود هو المحيط المشترك بين هذه الأشياء . « فالبياض ، لا يوجد هنا أو هناك ، وليس الآن ، ولا بعد ذلك ، لأنه ليس فرداً جزئياً ومن ثم فهو لا يوجد وجوداً فعلياً . وقبل نفس الشئ عن الوجود : فهو ليس شيئاً كهذا الحصان أو هذه الهجرة ، وإنما هو وجود بصفة عامة ، أى وجود كلي . ولا ينبغى أن نفترض أن الايليين أنفسهم قد أدركوا هذا التفسير وإن كانوا قد تلبسوا الطريق إليه . وحتى أفلاطون نفسه لم يذهب إلى حد القول بأن السكليات أو المثل لا توجد وجوداً فعلياً exist ولكنه قال أن المثل لا توجد فى زمان ولا فى مكان ، وهو نفس الشئ .

١٢ — ترى الفلسفة الكلية ، إذن ، أن النكلى هو الحقيقى ، وأن الحقيقى لا يوجد وجوداً فعلياً ، وهو قول قد أصبح الآن واضحاً إلى حد ما ، ولكنه ليس واضحاً كل الوضوح . فلا نزال فى حاجة إلى تعريف واضح لسكلتى الوجود الفعلى Existence والحقيقة Reality . وسوف نبدأ بتوضيح التفرقة بين الظاهر Appearance والحقيقة Reality . وقد يعنى لقائل أن يقول إن هذه التفرقة فى جانب من جوانبها مستحيلة لأن الظاهر حقيقى كذلك : لحتى الحلم نفسه حقيقى يؤيد فى الذهن مثلاً توجد الأفيال فى العالم الخارجى فهو إذن شىء حقيقى . قول سليم . وسوف يتضح من هذا المثال أننا حتى فى الحديث العادى ، وبعد أن نزيد أن المثلىة فريضة ، نفرق بين الحقيقة والظاهر .

ولأننا نرى أن ذلك معنى ما أو أساس ما . فنحن نقول ، عادة ، عن الحلم أو الوهم أنه غير حقيقى ، ومضى اليسير علينا أن نعرف معنى ذلك ، فالجبل الحقيقى جبل مستقل هنا ، لكن الجبل الذى نراه فى الحلم نقول عنه إنه غير حقيقى لأنه لا يوجد مستقلاً عن الشخص الحالم فهو قد خلقه بذهنه بطريقة ما . كما نقول بنفس الطريقة ، عن الظل أنه غير حقيقى . صحيح أن الظل موجود ، ولكن الفكر الشائع [أو فكر رجل التبعية] يعرف أن الشئ الذى يلقى الظل موجود بذاته وجوداً مستقلاً ، بينما ونجيب على الظل يفكر إلى الشئ الذى يلقى به بحيث يكون هو ظلاً له . وهكذا نقول أن الشئ حقيقى والظل غير حقيقى .

وهذه التفرقة شائعة ، ومعروفة ، وإن كان الناس يعرفونها فى شئ من الغموض ، إلا أنها تحمل بذور التفرقة الفلسفية بين الظاهر والحقيقة ، فالتفكير الفلسفى هو التطوير الواضح المتسق للتفكير الشائع أو تفكير رجل الشارع . والحقيقة بالمعنى الفلسفى هى ماله وجود مستقل استقلال تاماً ، أعنى ماله وجود بذاته يعتمد

على نفسه فحسب ، ولا يعتمد في وجوده على شيء آخر ، والظاهر هو ذلك الذى يفتقر في وجوده إلى شيء آخر (١) .

إذ يأتى إليه الوجود من شيء آخر مستقل ، أعنى من الحقيقى . ولا بد أن نلاحظ أننا لا نتحدث هنا عن الوجود الفعلى Existence سواء أكان مستقلاً عن غيره أم مفتقراً إلى وجود آخر . فنحن لم نستخدم كلمة الوجود الفعلى Existence وإنما كلمة الوجود بصفة عامة Being . وذلك لأننا قد حددنا فيما سبق معنى آخر لكلمة الوجود الفعلى . فقد سبق أن ذكرنا أن الحقيقى ليس له وجود فعلى ، ومن ثم فإن نستطيع أن نقول عنه أن له وجوداً فعلياً مستقلاً عن غيره . وهذا القول يخلق لنا مشكلة جديدة هى طبيعة التفرقة بين الوجود الفعلى Existence وبين الوجود بصفة عامة Being فلا بد أن نتساءل : أى لون من ألوان الوجود ننسبه إلى هذه الكليات إذا لم يكن لها وجود فعلى . . ؟ وسوف نحاول حل هذه المشكلة بعد قليل .

١٣ - لقد وصلنا الآن إلى أن الظاهر هو ذلك الذى يعتمد على الحقيقة Reality . أعنى أن وجوده مستمد من الحقيقة ، ~~بمعنى~~ أو معتمداً عليها بصورة من الصور . ولو قلنا هنا أن الكلى هو الحقيقة ، وأن عالم الحواس هو الظاهر . فسوف يكون علينا أن نبين أن الفكر يخلق عالم الحواس . وهذا بالضبط ما دعا أفلاطون إلى أن يحاول أن يبين أن المثل هى الموجودات التى

(١) هذه الآراء تشترك فيها معظم الفلسفات المثالية . وإن كانت نظرية هيجل عين الظاهر تتضمن هذه الآراء وتتجاوزها ، كما أنها تشتمل على تحليل أكثر اكتمالاً لفكرة الظاهر . وسوف يجد القارئ تعريفات هيجل فيما بعد فى الفقرات من ٢٧١ حتى ٢٧٣ من هذا الكتاب .

أنتجت العالم فعلاً ، أعني أنها الأساس الأول ، والعلّة الأولى لجميع الأشياء .
والواقع أن مفهوم الحقيقة يتضمن ذلك بالضرورة ، فلو كان في الكون شيء
حقيقي وجميع ما عداه عبارة عن ظاهر ، لكان معنى ذلك أن هذا الشيء الحقيقي
هو الذي أنتج هذا الظاهر . ولما كانت كل فلسفة كلية لا بد أن تذهب إلى أن
الحقيقي هو الكلي ، فإننا نصل هنا إلى تحديد أبعد للفلسفة الكلية ، وهو القول
بأن : الكلي هو الوجود المطلق والنهاية الذي هو أساس الأشياء جميعها
وهو الذي أخرج العالم من ذاته . إذ لا بد أن نتذكر أن هذه الفلسفة لا ترى
بحسب أن الحقيقي لا يوجد وجوداً فعلياً ، وإنما ترى كذلك أن ما يوجد وجوداً
فعلياً غير حقيقي ؛ وبالتالي فإن كل ما يوجد وجوداً فعلياً ، أعني الكون كله ،
عبارة عن ظاهر نشأ من الكلي .

١٤ — أصبح لدينا حق الآن فكرة واضحة عن الحقيقة والظاهر ، وبقي
أن نأخذ فكرة مشابهة عن الوجود الفعلي . . Existence . وهذه الفكرة
متضمنة فيما سبق أن قلناه . فما يوجد وجوداً فعلياً هو الشيء الجزئي أي الفرد ،
وبالتالي فلا يوجد والبياض ، وجوداً فعلياً لأنه ليس شيئاً جزئياً . ولكن القبة
البيضاء موجودة لأنها شيء جزئي . وهذا يعني أيضاً أن الوجود الفعلي مقيد
بالزمان أو المكان أو بهما معاً ، لأن الشيء الجزئي لا بد أن يوجد ، على الأقل ،
في زمان معين ؛ ولو كان شيئاً مادياً فلا بد أن يوجد في مكان معين كذلك .
ونستطيع أن نشرح هذه الفكرة بطريقة أخرى فنقول : أن ما يوجد هو وحده
الذي يرد أو يمكن أن يرد وروداً مباشراً إلى الوعي . لأن ما يوجد في زمان
ومكان معين حاضر أمام الوعي . وتنطبق هذه الملاحظات على الحالات
النفسية كما تنطبق على الحالات المادية سواء بسواء ، فالحلم ، والوجدان ، والفكرة ،
أمور موجودة . وهي موجودة في زمان معين أو في وقت معين في مجرى الشعور

وهي شيء جزئي مفرد أعني أنها هذا الوجودان الجزئي ، وهذا الحام وهذه
الفكرة .

١٥ - الوجود الفعلي كله عند الفلسفة الكلية عبارة عن ظاهر ؛ وتعريف
لفظي الوجود الفعلي والظاهر مختلف . فالظاهر هو الوجود الذي يعتمد على
غيره . والوجود الفعلي هو الشيء الجزئي الذي ليس عاما أو كليا ، وهو ما يرد
وروداً مباشراً إلى الوعي . وهو موجود في مكان جزئي أو زمان جزئي أو
فيهما معا . لكن ماصدقات اللفظيتين واحدة ، لأن ذلك يعني أن الشيء الجزئي
المباشر عبارة عن وجود يعتمد على غيره وهذا ناتج من الموقف القائل بأن الحقيقة
الوحيدة (أي الوجود المستقل) هي الكلي .

١٦ - ولا شك أن ذلك لا يعني أن الموجودات المادية عبارة عن ظاهر
لحسب ؛ وإنما يعني كذلك أن الحالات النفسية : كالافكار والوجدانات ،
والارادة : عبارة عن ظاهر ؛ لأن جميع هذه الاشياء توجد وجودا جزئيا فرديا ،
وهذه الفكرة لم تدرك من وهي دائما : والقول بأن أفلاطون نفسه يوافق عليها
بغير تحفظ قول مشكوك فيه . فإذا ما نساء لنا عما إذا كنا ننكر موجودات
مثل « النفس » تبعاً لهذه التحديدات ، فإننا نستطيع أن نجيب وفقاً لما يقول به
المثاليون : أن النفس تتميز عن حالاتها الجزئية كالوجدانات والافكار . البخر .
وهي من ثم ليست شيئاً جزئياً ، بل كلياً ، ولذا فهي حقيقة . ولكن مناقشة
هذا الموضوع في هذه المرحلة سوف تبعثنا عن الغاية المباشرة التي يهدف إليها
هذا الفصل .

١٧ - القول بأن العالم الموجود كله عبارة عن ظاهر هو قول يمكن أن
نتبين في الحال أن الفهم البشري ينفر منه . ومن ثم فمن المستحسن أن نبين
هنا أن الفلسفة الكلية لا تبعد كثيراً عن المعتقدات الشائعة للجنس البشري : وأن

الفكرة التي نقول بها قد ظهرت هي نفسها في الوعي الديني الشائع . فنحن نعرف أن الله في الديانة المسيحية قد خلق العالم ، وأنه هو نفسه غير مخلوك لأنه الأساس الأول لهذا العالم . ومعنى ذلك أن الله ليس مديناً بوجوده لشيء آخر . ومن ثم فهو حقيقي . لكن العالم مدين بوجوده لله الذي منحه هذا الوجود . ومن ثم فهذا العالم عبارة عن ظاهر . ولكن يبدو أن أفكار الناس قد تأثرت بصفة عامة بفكرة غامضة وهي أن الله خلق العالم وألقى به ليدور في الفراغ تاركاً إياه ليحدد لنفسه لوناً من ألوان الوجود المستقل ، واستمر الكون بنفسه دون أن يعتمد في وجوده على شيء آخر ، ومن المرجح أن هذا القول يعارض ما يقول به اللاهوت المسيحي . لكن يبدو أن الناس تأخذ به بصورة مهوشة ، بدليل نفور الفهم المشترك من الفكرة التي تقول أن العالم عبارة عن ظاهر . فإدام الناس يرون أن له بعض الوجود المستقل فهو من ثم حقيقي . غير أن الشرقيين يفكرون بطريقة أخرى : فالهند لا يعتقدون أن الله خلق العالم كله دفعة واحدة ثم تركه لنفسه . بل يرون أن العالم ليس خلقاً لله وإنما هو تجل له .. Manifestation ومعنى ذلك أن العالم في كل لحظة من لحظات وجوده يعتمد اعتماداً تاماً على الله وبدونه لا بد أن ينهار ، ولذلك كان من الطبيعي أن ينظر العقل الهندي إلى العالم على أنه عبارة عن ظاهر أو « مايا » Maya [أي وهم] . وأخيراً لا بد لي أن أكرر القول بأن الفلاسفة لا يقصدون بذلك شيئاً مستحيلاً كما نسب إليهم : فهم لا يذهبون إلى القول بأن العالم ليس هناك أعني ليس موجوداً . إذ أن وجوده ، كما لاحظنا من قبل ، حقيقة لا يمكن مناقشتها ، ولا يمكن لشخص عاقل إنكارها . أما قولهم بأن العالم عبارة عن ظاهر ، فهو لا يعني إلا أن وجوده الفعلي يعتمد على وجود آخر أبعد منه .

١٨ - وما دامت الفلسفة الكلية ترى أن الكلي ، وهو الحقيقي ، هو

الاساس المطلق للعالم فانها تضع على عاتقها أن تبين لنا كيف ولماذا ظهر العالم من هذا الوجود المطلق . ولقد أدرك أفلاطون بشكل واضح هذا الواجب لمحاول أن يقوم به . وهنا أصبحت فلسفته غامضة غير متماسكة ، إذ لم يستطع أن يعطينا تفسيراً عقلياً لهذه المشكلة ، فاجأ إلى الأساطير الشعرية والتشبيهات والاستعارات ولا نريد أن نقحم أنفسنا في تفاصيل محاولته لحل هذه المشكلة لأنها دخيلة عليه وليست جزءاً من الفلسفة الكلية : وان كنا نستطيع إيجازها كما يلي : —

الاشياء في العالم الخارجى عبارة عن « نسخ » من الكليات أو المثل ، فالحصان الجزئى نسخة من مثال الحصان ، وهذه النسخ شكلها الله على غرار المثل من المادة . وهذه المادة لاتعنى ما نعنيه نحن الآن بهذا اللفظ . فهي ليست حديداً ، ولا ايدروجيناً ، ولا نحاساً .. الخ لأن هذه الاشياء الاخيرة لها صورة محددة ، أعنى أنها « اشياء » بالفعل وهي لهذا نسخ كاملة من المثل . أما المادة التى يقول بها أفلاطون فهي لا شكل لها ولا تعين . وإنما هي فراغ أو خلاء كامل . أو هي الحامل الذى لا شكل له للاشياء جميعاً ، وهي فى الواقع « الشئ » الذى ينتمى إلى فئات مختلفة دون أن يكون هو نفسه فئة ما . ولقد سبق أن رأينا فى الفقرة رقم (٦) أن هذا التفكير يناقض نفسه . ورأينا أن الشئ كهذه الورقة مثلاً عبارة عن مجموعة من الكليات ، وهذه الكليات هي الفئات التى تنتمى إليها الورقة . ولكن لو تساؤلنا ما « هي » [الورقة] بغض النظر عن الكليات ، فسوف نجد « أنها » لا شئ . ولقد ذهب أفلاطون إلى أن هذه « إلهى » ، أو الحامل للكليات شئ موجود بالفعل ، وأطلق عليه اسم « المادة Matter » ومع ذلك فقد أدرك « لا وجود » هذه « إلهى » حين أعلن أن المادة هي « لا وجود » وأوقعه ذلك فى تناقض لأن المادة هي « لا وجود » فهي إذن لا شئ ، ومع ذلك فهو يرى أنها لا بد أن تكون موجودة منذ الأزل حتى يمكن أن تتشكل فيها

المثل ، فهي شيء لم ينشأ من المثل لكنها تشبه المثل في كونها أولية غير مشتقة من شيء آخر ومستقلة . ومن ثم فهي ليست دالا وجود ، المطلق ، وإنما هي بالأحرى وجود مطلق absolute being أعني أنها حقيقة Reality ، لأن ما هو مستقل ، وما هو غير مشتق من شيء آخر ، حقيقى real . ولكن أفلاطون لم يدرك هذه النقطة الأخيرة ولو أنه أنه أدركها لرأى أن فكرته عن المادة فكرة مستحيلة ومتناقضة ذاتياً .

١٩ — هناك نقطة هامة لابد ان نشير إليها وهي أن أفلاطون، فيما يبدو، كان يعتقد أن المثل أو الكليات لها وجود منفصل في عالم فوق الزمان والمكان، ويمكن لأرواح الصالحين أن تزور هذا العالم بعد الموت وأن ترى المثل هناك . ومن ثم فالكليات التي تتألف منها هذه الورقة ليست فقط في الورقة ، أو تتكون منها الورقة ، ولكنها توجد بذاتها خارج الورقة في عالم خاص . وهذا القول محير جداً فهل نأخذه بالمعنى الحرفي أم ننظر إليه على أنه مجرد شعر . . . ؟ يقول أرسطو أن أفلاطون كان يقصده بالمعنى الحرفي . ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أننا لو أخذنا بهذا القول حرفياً لتضمن انحرافاً عن الفلسفة الكلية ، ان لم يناقضها ؛ لأنه يعنى أن المثل توجد وجوداً فعلياً في عالم خاص بها . بينما ترى الفلسفة الكلية ، أن الكليات على الرغم من أنها حقيقة إلا أنها لا توجد وجوداً فعلياً . فالكلى هو ما ليس فرداً جزئياً . ولكن يبدو أن أفلاطون في هذا الجانب من فلسفته يعتقد أن المثل موجودات فردية توجد في عالم خاص بها . وهذا بالطبع تناقض يبين لنا أن أفلاطون لم يضع أمام عينه في وضوح التفرقة بين الحقيقة Reality والوجود الفعلى Existence . فقد بدأ وهو يعتقد أن هذه التفرقة واضحة ، رغم أنها لم تكن كذلك ، فذهب إلى أن عالم الحس أى الوجود الفعلى غير حقيقى unreal وأن الحقيقى هو الكليات universals التي لا توجد

في زمان ولا في مكان أعني التي لا توجد وجوداً فعلياً . لكن يبدو أنه لم يستطع أن يقاوم الفكرة القائلة بأن ما هو حقيقى لا بد أن يوجد على نحو ما ، ومن هنا فقد اخترع هذا العالم السماوى لكي توجد فيه هذه المثل . وقد تكون هذه الفكرة مجرد خيال شعري ، وهي على كل حال خاطئة تماماً .

٥ - أرسطو وهيكل . . .

٢. -- يرى أرسطو أن الأشياء ، تتألف من مادة وصورة ، والمادة عنده هي "إلهي" the itoo ، أو الحامل غير المتعين عند أفلاطون . أما الصورة فهي تقابل المثل عند أفلاطون أعني أنها الكلي ، إلا أن أرسطو رفض أن يكون لهذه الصور أو المثل أو الكليات وجود خاص في عالم مستقل . وذهب إلى أنها توجد ، ان كان لا بد لنا من استخدام كلمة توجد ، في الأشياء وحدها . وتساءل أرسطو : ما الشيء الذي يمكن أن نقول عنه ان له وجوداً خاصاً بذاته ؟ ليس هو الصور أو الكليات لأن هذه عبارة عن محمولات Predicates فمثال الإنسان هو نفسه محمول مثله مثل كلمة "إنسانية" . والكلي هو محمول مشترك بين جميع أفراد الفئة الواحدة : فكلمة "البياض" ، الكلية محمول مشترك فيه جميع الأشياء البيضاء . وليس للمحمولات وجود خاص منمزل عن الأشياء التي تصفها . فحين نقول ان الذهب أصفر ، فإننا لانعني بذلك أن الأصفرار يوجد بمنزل عن الذهب . وحين نقول عن شيء ما أنه لامع فلا يمكن أن نتصور أن يكون للمعان وجود خاص بذاته ، بل لا بد أن يكون هناك شيء هو الذي يلمع . ومن ثم فالكليات لا يمكن أن يكون لها وجود قائم بذاته كما ذهب أفلاطون . كذلك لا يمكن أن يكون للمادة وجود خاص منفصل عن غيره . فحين نقول ان الذهب أصفر ، ثقيل ، ناعم . . . الخ فإن ذلك لا يعنى أن الأصفرار ، والثقيل ، والنعومة ، توجد بمنزل عن الذهب . وكذلك لا يمكن للذهب

أن يوحّد بمزج عن صفاته؛ احذف بفكرك : الأصفرار ، والنعمومة ، وجميع الصفات الأخرى ، فما الذى تجده بعد ذلك : ؟ لاشيء على الإطلاق ، فالذهب منفصلاً عن صفاته لاشيء . أى أنه لا يوجد وجوداً فعلياً : والحامل أو « الهى The it » — ليس له وجود مستقل عن الكليات أو الصفات التى تنطبق عليه ، وعلى ذلك فليس للمادة ولا للصورة وجود مستقل : أما ما يوجد وجوداً فعلياً فهو الذى يوجد بجميع صفاته أى أن اتحاد الصورة والمادة هو الذى يكون « الشئ » الذى هو هذه القطعة من الذهب ، أو هذا السرير ، أو هذه الشجرة ، أو هذا الإنسان . وهكذا عاد أرسطو من جديد إلى تيار الفلسفة الكلية العامة التى تقول أن الوجود الفعلى هو وجود الفرد الجزئى ؛ وإلى جانب ذلك فقد بقى الكلى عند أرسطو ، كما كان عند أفلاطون ، هو الحقيقى ، ولكن هذا الكلى أو الحقيقى لا يوجد وجوداً فعلياً ، إذ أن الأشياء الجزئية هى التى توجد وجوداً فعلياً وهى ليست كليات .

٢١ — ويذهب أرسطو إلى أن الصورة والمادة متلازمان بمعنى أنه لا يمكن لإحدهما أن توجد بدون الأخرى . وهذه الفكرة تلقى الضوء على مشكلة أثرناها فى القسم الذى تحدثنا فيه عن أفلاطون وكنا مضطرين إلى تركها بغير حل وهى : إذا كانت الحقيقة Reality هى ما له « وجود Being » مستقل وإن كان « لا يوجد وجوداً فعلياً Exist » ، فأى لون من ألوان الوجود نقصده حين نتحدث عن « الوجود » المستقل ... ؟ أى لون من ألوان الوجود يمكن أن ننسبه إلى الكليات إن لم يكن لها وجود فعلى .. ؟ اتنا لانستطيع الآن حل هذه المشكلة حلاً حاسماً ، ولكننا نستطيع حلها حلاً جزئياً لحسب : فالمشكلة التى أمامنا هى أن الكليات لا توجد وجوداً فعلياً ، لأن الوجود الفعلى كله يعتمد عليها . « والشئ » عبارة عن اتحاد الصورة والمادة . وبدون الصورة ، وهى كلية ، سيكون مادة بذاتها لحسب . ولكن المادة بالذات هى لاشيء أعنى أنها غير موجودة . ومن

ثم فبدون الصورة أو بدون الكلى لا يمكن للشيء أن يوجد . صحيح أن أرسطو يقول أن الشيء يعتمد كذلك على المادة ، لكن هذا القول لا يؤثر ، أدنى أثر ، في مناقشتنا الحالية . وعلى ذلك فوجود الأشياء يعتمد على الكليات التى لا توجد بدونها هذه الأشياء . ولا نستطيع أن نفرص أن الكليات التى يعتمد عليها وجود الأشياء هى لا شيء أعنى ليس لها أى لون من ألوان الوجود . وإن كنا رفضنا وجودها الفعلى ، فإننا لانعنى بذلك سوى أنها لانستطيع أن توجد وحدها ، أعنى أنها ليس لها وجود فعلى قائم بذاته . وإذا أردنا أن نتحدث عن وجودها ، استطعنا ، إذا شئنا أن نقول أنها توجد فى الأشياء . ولكنها لانستطيع أن نقف وحدها . فهذه القبة موجودة وهى شىء كامل له وجود مستقل قائم بذاته ولكن الكلى ، كبيض القبة مثلا ، ليس له وجود مستقل عن القبة . أنه عامل أو عنصر فى وجود القبة لحسب ، وإذا تأملناه وحده وجدناه تهريدا . ومن هنا فإننا نكون على حق إذا قلنا أن الكلى موجود . إذ بدونه لا يمكن للشيء أن يوجد . فهو إذن موجود ، ولكن ليس له وجود فعلى لأنه لا يستطيع أن يقف وحده كالحجر مثلا أو أى شىء آخر .

٢٢ — ولكن يبدو أن هذه الفكرة تؤدى بنا إلى تناقض . فالكلى موجود ولكن ليس له وجود مستقل قائم بذاته . والشيء ، الفردى ، من ناحية أخرى يوجد وجوداً فعلياً ، ويبدو أننا نعنى بالوجود الفعلى Existence هذا الوجود المستقل الذى يفتقر إليه الكلى ، ولكننا قد وصلنا فيما سبق إلى نتيجة تقول : إن الكلى ، لأنه حقيقى ، هو على وجه الدقة ما له وجود مستقل قائم بذاته ، بينما أى وجود فعلى فهو ، لأنه ظاهر ، يعتمد فى وجوده على غيره . وسوف نجد أن هذا التناقض تناقض ظاهرى لحسب ، ولكى نوضحه لابد أن نلجأ من جديد إلى عون أرسطو .

يرى أرسطو أن الصورة ، وهى الجانب الكلى من الشيء هى أيضاً غايته أو هدفه . والعلة الغائية (النهائية) متحدة مع العلة الصورية (الصورة) . ويمكن أن نعرف غاية الشيء بأنها السبب الذى من أجله يوجد هذا الشيء . أى أن أرسطو حين يقول أن الصورة هى نفسها غاية الشيء فإنه يعنى بذلك أن الكلى هو سبب الشيء ، أعنى سبب وجوده . ومن المعروف أن سبب الشيء سابق عليه ، فالشيء يظهر إلى الوجود تبعاً لسببه ، ومن ثم فهو يظهر بعد السبب . ومن هنا كانت غاية الشيء سابقة على وجوده .

٢٣ — وترى الفلسفة الكلية أن جميع الأشياء موجودات تعتمد على موجودات أخرى . وأن الكلى هو وحده الذى له وجود مستقل قائم بذاته . وأن الأشياء الجزئية تعتمد على هذا الكلى ولكن لم نسأل أنفسنا حتى الآن : ما هو نوع الاعتماد والاستقلال الذى نذكره هنا ؟ ويقدم لنا المذهب الأرسطى كما ذكرنا مفتاحاً لحل هذه المشكلة : فغاية الشيء سابقة على وجوده ، وهذا القول الغريب يصبح واضحاً إذا قلنا أن الأسبقية التى نتحدث عنها هنا أسبقية منطقية لا زمانية : ففى الزمان تقع الحوادث تتلو الواحدة منها الأخرى ، وما يحدث أولاً تصبح له الأسبقية الزمنية . أما فى المنطق فإن المقدمات تأتى أولاً ثم تتلوها النتائج . والمقدمات لها أسبقية منطقية على النتائج . ولكن ليس لها أسبقية زمنية . وفى العلاقة بين العلة ومعلولها يكون للعلة أسبقية منطقية . ولكن أحداً لا يستطيع أن يجادل فى أن التابع الذى يحدثان فيه يشير إلى أن العلة حادثة تقع فى الزمان قبل المعلول . وهذا هو المعنى الذى يقصده أرسطو حين يقول أن غاية الشيء سابقة على وجوده . أو أن غاية العالم بصفة عامة سابقة على العالم . والغاية أو النهاية هى الغرض . والغرض سابق منطقياً على تنفيذه . وحتى فى مجال الغايات البشرية يكون للغرض أو الغاية أسبقية زمنية على تنفيذه ، لأننا لا بد أن نحدد

غرضنا قبل أن نقوم بتنفيذه : ولكننا لا نستطيع أن نفكر بهذه الطريقة التشبيهية Anthropomorphic في غاية العالم^(١) ، فليس هناك كما يقول أرسطو ، عقل يدبر وينفذ عن وعي ، وإنما غاية العالم كامنة في العالم ذاته . فما يحدث يحدث لعلة ، وهذه العلة هي غاية ما يحدث . فالغاية أو النهاية هي إذن سابقة على العالم لا باعتبارها سببا زمنيا له ، ولكن باعتبارها علة هذا العالم [بالمعنى المنطقي] . ومبدأ الصورة أى الكلى هو العلة ، والعالم هو المعلول . ومن ثم فإن الكلى يسبق الأشياء من الناحية المنطقية لا من الناحية الزمنية .

٢٤ . — الكلى هو مصدر الأشياء جميعا . وهو المبدأ الأول الذى صدر عنه العالم ، فهو سابق على جميع العوالم . ولكن ذلك لا يعنى ، كما سبق أن رأينا أن الكلى وجد فى زمان معين فى الماضى قبل بدء العالم . فذلك مستحيل استحالة كاملة . أولا : لأن الكلى لا يوجد وجوداً فعلياً على الإطلاق . وثانياً : لأن وجوده لازمانى . فلا يمكن أن يوجد فى زمان : لافى الحاضر ولا فى الماضى . ونلاحظ فى هذه الفكرة خاصية جديدة للفلسفة الكلية ، خاصية ذات أهمية بالغة ، وبذور هذه الخاصية توجد هنا عند أرسطو فى فهمه للأسبقية المنطقية للكلى ؛ واسكنها لم تتخذ شكلها الواضح إلا فى فلسفة هيجل على نحو ما سنعرف فيما بعد ، وإن كان قد ذهب أبعد مما ذهب إليه أرسطو : فالكلى هو مصدر الوجود الفعلى كله . ولكن اعتماد العالم على الكلى ليس اعتماداً سببياً ، وإنما هو اعتماد منطقي . وبعبارة أخرى . ينبثق العالم من الكلى لا كما تنشأ الواقعة عن سببها فى الزمان ، ولكن كما تخرج النتيجة من مقدماتها .

٢٥ . — وهذه الملاحظات تمكنا من حل التناقض الظاهرى الذى أشرنا إليه

(١) أى الطريقة التى تجعل أحداث العالم مشابهة لأفعال الإنسان [المترجم]

فما سبق . كما تفسر لنا اون د الوجود ، الخاص بالكميات . فقد سبق أن ذكرنا أن الكلي لا بد أن يكون له وجود خاص مستقل بما أنه حقيقي . لكن الكلي ، من جهة أخرى ، ليس سوى تجريد أعنى لا يوجد وجوداً فعلياً منزهاً عن الأشياء التي يتحقق فيها . ومن هذه الزاوية يبدو أن وجوده يعتمد على الأشياء ، ونحن نرى الآن أن الكلي هو الأصل الأول المطلق للأشياء جميعاً ، لا بمعنى أنه يوجد وجوداً فعلياً قبلها ، وإنما بمعنى أن له أسبقية منطقية بالنسبة لها : ومعنى ذلك أنه لا يعتمد على شيء سابق عليه من الناحية المنطقية ، وأن استقلاله استقلالاً منطقياً ، فهو ليس نتيجة لأي علة سابقة عليه وإنما هو العلة الأولى : وتعتبر الأشياء نتائج منطقية له . فالكلي لا ينفصل عن الأشياء في الواقع وإنما ينفصل عنها في الفكر وحده : فهو من الناحية المنطقية منفصل عنها . وهو من الناحية المنطقية مستقل عنها كذلك . أما الإجابة عن السؤال الذي سبق أن ألقيناه على أنفسنا وهو : ما نوع الوجود الذي يكون للكميات ، بمنزلة عن الأشياء ، فإن الإجابة هي : أن الكميات لها وجود منطقي Logical Being . في حين أن للأشياء وجود فعلي Factual . وهكذا يزول التناقض الظاهري حيث يصبح الكلي وجوداً مستقلاً بمعنى أن وجوده مستقل منطقياً عن الأشياء : أعنى أنه ينفصل عن الأشياء في الفكر ، ويسبقها أسبقية منطقية ، وهو له ، من ناحية أخرى ، وجود يعتمد على غيره بمعنى أنه لو توقف عن أن يكون تجريداً ، وتحول إلى عنصر مكون لوجود فعلي فإنه لا يستطيع أن يفعل ذلك — أعنى أن يتحول إلى واقعة Fact — إلا بالتحداد مع الجزئي . وبالتالي فوجوده المنطقي مستقل ، ووجوده الواقعي أو المعلي معتمد على غيره .

٢٦ — وإذا كان شرحنا هذا لا يزال غامضاً على القارئ فقد تعينه الملاحظة التالية : —

الكلي هو مصدر العالم لا بمعنى أنه شيء يوجد قبل وجود العالم ، ولكن

بمعنى أنه علة عقلية Reason العالم: وأنتك لتجد الناس حتى في مسائل الحياة اليومية يسلّمون بأن علة الشيء حقيقية، لكنك مع ذلك لا تجد منهم من ينسب إليها وجوداً فعلياً: فالسبب الذى يدعو الفنان إلى رسم لوحة ما هو جمالها . وهذا الجمال هو علة ظهور اللوحة . ولا شك أن الجمال شيء حقيقى جداً، ومع ذلك فلا يستطيع أحد أن يقول أن الجمال موجود وجوداً فعلياً بغض النظر عن اللوحة ، أو أنه يوجد فى الزمان وجوداً يسبق للوحة ، فليس هو « بالشيء » الموجود وجوداً فعلياً .

٢٧ — فى فلسفة أرسطو بعض الأفكار الأخرى التى كان لها عميق الأثر فى فلسفة هيجل منها : التفرقة الأرسطية بين القوة والفعل : فقد ظهرت هذه التفرقة فى فلسفة هيجل تحت اسم « الضمنى والصريح » ، أو « ما هو فى ذاته » ، وما هو « فى ذاته ولذاته » . ويرى أرسطو أن المادة هى القوة Potentiality وأن الصورة هى الفعل Actuality : والمادة فى ذاتها لا شكل لها على الإطلاق أنها الحامل اللا متعين للأشياء ، أنها ما يتبقى بعد أن يحدف من الشيء جميع خصائصه : فالذهب ناعم ، أصفر ، ثقيل ، غير شفاف :: الخ: لكننا إذا ما حذفنا هذه الخصائص لكي نصل إلى الحامل الذى تركز عليه ، فسوف نجد أنفسنا أمام فراغ كامل ، أمام لا شيء على الإطلاق ، لأننا حذفنا السكليات جميعاً : ومادام كل ما يمكن أن نقوله أو أن نفكر فيه يحدد شيء ما هو السكلى بالضرورة (قارن فقرة رقم ٦) نتج من ذلك أننا لا نستطيع أن نقول شيئاً أو أن نفكر فى شيء بعد حذفنا للسكليات ، فلا شيء يبقى بعد حذفها : والنتيجة الطبيعية هى أن الحامل المزعوم لا وجود له . غير أن أرسطو ، وأفلاطون قبله ، لم يستطيع التخلص من فكرة الحامل هذه . فعلى الرغم من أن كلا منهما ذهب إلى أن هذا الحامل فراغ كامل أو « لاوجود » فإنه اعتبر « المادة » ، بوصفها حاملاً للأشياء هى هذا « اللاوجود » الذى يوجد رغم ذلك .

وبما أن « المادة » في ذاتها عند أرسطو هي « لاشيء » ، فإنها قابلة لأن تصبح أي شيء . والكلّي أو الصورة هي التي سوف تحدد ما تتحول إليه المادة : فلو أنك جمعت بين المادة وبين كليّات مثل : بيضاء ، بيضاوية ، صلبة ، تؤكل :: الخ . لكان لديك ما نسميه بالبيضة : ولو أنك جمعت بين المادة ، وبين كليّات مثل : أصفر اللون ، قابل للطرق ، ثقيل ، معدن .. الخ لكان لديك قطعة من الذهب ، ومعنى ذلك أن المادة ذاتها ليست شيئا بالفعل ولكنها كل شيء بالقوة ، أنها إمكانية الأشياء جميعا ، وهي تصبح « شيئا » بالفعل عندما تحصل على الصورة فالصورة هي الفعل والمادة هي القوة .

٢٨ — ويرى أرسطو أنه في حالة الجمع بين الصورة والمادة التي يتسكون منها الشيء ، قد تكون الغلبة للصورة وقد تكون للمادة . ففي بعض الأشياء تكون الغلبة للمادة ، وفي بعضها الآخر يكون العكس . أي أن هناك مراتب للموجودات : أدناها مرتبة المادة التي لا شكل لها ، وأعلاها مرتبة الصورة التي لا مادة لها . ولا توجد المرتبة العليا أو الدنيا وجوداً فعلياً لأن الصورة والمادة متحدتان . ولكن المراتب الوسطى هي الموجودات بالفعل ، وهي التي يتألف منها العالم (وتأتي الأشياء الدنيا كالمادة اللاعضوية في المرتبة السفلى من مراتب الوجود إذ فيها تكون الغلبة للمادة . ثم تأتي بعدها النباتات ، وتلي النباتات الحيوانات . أما أعلى موجود تحت فلك القمر فهو الإنسان إذ فيه تكون الغلبة للصورة على المادة . والأشياء تنصارع باستمرار لكي تصل إلى أعلى صورة لها . ومحاولتها الوصول إلى هذا الهدف هو علة الضرورة في العالم . وهو علة حركة العالم بصفة عامة فالقوة الدافعة لحركة العالم هي الغاية أو الصورة أو الكلّي . إذ أن الأشياء تحاول أن تصل إلى غاياتها . ومن هنا كانت الصورة هي القوة الدافعة ، أو هي الطاقة التي تحرك الأشياء . الصورة تجذب المادة وتنشطها لتعكسها في مراتب أعلى وأعلى من الوجود . وهكذا تؤثر النهاية ، منذ

البداية ، تأثيراً مستمراً طوال عملية السير كلها ؛ لأن الغاية [أو النهاية] موجودة فيه لما تمكس لها أن تكون قوة مؤثرة . انها موجودة منذ البداية بالقوة لكنها تصبح موجودة بالفعل حين تتحقق الغاية . فشجرة البلوط لابد أن تكون موجودة في ثمرتها بالقوة ، وكذلك صورة الإنسان لابد أن تكون موجودة في « السعدان »^(١) بالقوة . وان لم تتحقق بالفعل إلا في الإنسان الخالي . وإذا لم يكن ذلك كذلك لأصبح من المستحيل تفسير ظاهرة النمو ، إذ كيف يمكن أن تخرج شجرة البلوط من ثمرتها ان لم تكن كامنة فيها . ؟ لو أنها خرجت منها دون أن تكون موجودة فيها ، لكان معنى ذلك ظهور شيء من لا شيء . ولا أصبحت الصيرورة كلها ، والتغير بأسره ، كما قال يارميندس مستحيلاً ولا يمكن تصوره . صحيح أن التغير يتضمن ظهور شيء جديد ، لكن إذا كان هذا العنصر الجديد جديداً كل الجدة لكننا أمام استحالة ظهور شيء من لا شيء ، ومن ثم فهذا العنصر الجديد لا يمكن أن يكون جديداً تماماً وإنما موجود بالقوة في الشيء الذي ظهر منه .

وهكذا نتصور التطور على أنه ظهور ما هو كامن أو مستتر إلى النور . فما يوجد في الشيء داخلياً هو ما يظهر إلى العلن الصريح . فثمرة البلوط هي شجرة البلوط في حالة جوانية أو داخلية أو د في ذاتها ، لكنها لا تظهر كشجرة بلوط ، وهي في هذه الحالة ، إلا أمام التفكير الفلسفي الفاحص . فهذا الفكر هو الذي يرى شجرة البلوط د في دخلها ، ، ويعرف انها شجرة بلوط بالنسبة لنا أي

(١) السعدان أو النسناس فصيلة من القرود ذوات الذيل وهي تمثل أعلى حلقة في تطور شجرة الحياة قبل الإنسان : انظر كتابنا مدخل إلى الفلسفة ص ٢٢٧ وما بعدها من الطبعة الثالثة — دار نشر الثقافة للطباعة والنشر القاهرة

عام ١٩٧٥

بالنسبة لأولئك الذين ينفذ تفكيرهم إلى ما هو كامن بداخلها . ومن فهي شجرة بلوط بالنسبة لنا ، ولكنها ليست كذلك بالنسبة لنفسها ، فهي تصبح شجرة بلوط بالنسبة لنفسها حين تنمو وتصبح شجرة بلوط بالفعل . ويسمى هيغل ما هو مستتر أو كامن أو ما هو بالقوة د في ذاته ، وما هو بالفعل د ما هو لذاته ، ولقد درج المترجمون على ترجمة هذين المصطلحين د بالضمنى ، ود العلنى ، على التوالى . فثمرة البلوط هي شجرة البلوط د ضمناً ، لا صراحة . وعبرة د في ذاته ، التى نجدها في كل صفحة تقريباً من صفحات هيغل قد تكون مصدر حيرة بالغة للقارئ المبتدى ، ومن هنا كان من الاهمية بمكان أن ندرك معناها في هذا السياق . أن مذهب أرسطو ، وكذلك مذهب هيغل ، مذهب تطورى . وكل منها مبنى على تصور واحد لطبيعة التطور هو أن التطور لا يعنى انبثاق شيء جديد كل الجدة . وإنما يرى أرسطو أنه انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، بينما يرى هيغل أنه انتقال من الضمنى إلى العلنى أو الصريح

٢٩ — ويذهب الأنفهم من هذه الملاحظات أن هيغل يوافق على كل ما قاله أرسطو عن الصورة والمادة . لأن أرسطو ، وأفلاطون من قبله ، نظر إلى المادة على أنها شيء حقيقى رغم أنه يصفها بأنها لاوجود not - being ومن هنا تظهر ثنائية أساسية في مذهبيهما . فالمادة ، عندهما ، ليست شيئاً أنتجه الكلى ولكنها موجودة منذ البداية ، ويقتصر دور الكلى على تشكيلها في أشكال مختلفة بحيث يحمل منها د أشياء ، ومن هنا كانت المادة والكلى أحوال أولية لا يمكن رد الواحد منهما إلى الآخر . وهذه ثنائية واضحة . في حين رأى هيغل أن هذا الحامل للأشياء ليس إلا مجرد تهميد ، أو فراغ ، أو لا شيء ، ولهذا استبعد من فلسفته (١) . وفضلاً عن ذلك فإن د الضمنى ، عند هيغل

(١) وان كان هيغل قد أدخله ، من الناحية العملية ، في تصوره د للعرضى

Coningent ، الذى لا يمكن استنباطه انظر فيما بعد فقرة ٤٢٣ — ٤٢٥

ليس هو « المادة » عند أرسطو وليس « الصريح أو العلى » عنده هو الصورة عند أرسطو . فالمادة الخالصة ، وفقاً لاستخدام أرسطو لهذه المصطلحات ، هي القوة ، بينما الصورة الخالصة هي الفعل . ونفس هذا المعنى هو ما تعنيه لفظتى الضمنى والصريح ، عند هيجل لكن هيجل لم يطبق هاتين الكلمتين بنفس طريقة أرسطو ولا على نفس الأشياء . ونحن هنا معنيون فقط بمعنى أو (مفهوم Connotation) الالفاظ ، وليس بتطبيقها أو (بالمصادقات Denotation) .

٣٠ . والفكرة الارسطية الاخيرة التي أود أن أشير إليها باعتبارها فكرة أثرت تأثيراً مباشراً في فلسفة هيجل هي فكرة : المطلق أو الله . فقد سبق أن رأينا أن معنى قولنا عن شيء ما أنه حقيقة ، Reality ، بالمعنى الفلسفى لهذه الكلمة هو أنه الوجود الأول الذى صدرت عنه الأشياء الموجودة في العالم ، وأنه بعبارة أخرى : المطلق . . Absolute . ولقد استخدم الفلاسفة لفظ الله للدلالة على المطلق ، لأن الله ينظر إليه ، في الدين ، بوصفه الوجود الأول الذى صدرت عنه الأشياء كلها .

٣١ — وتأتى الصورة المطلقة الخالية من المادة في قمة مراتب الوجود في فلسفة أرسطو . وهذه الصورة المطلقة هي ما أطلق عليه أرسطو اسم : الله ، لأن الصورة هي مصدر الوجود كله . وهذه الصورة الخالصة لا تحتوى على أى لون من ألوان المادة لأن مضمونها هو ذاتها بحسب : ومن هنا فهي ليست صورة لمادة وإنما هي صورة لصورة ، أو هي صورة الصورة . ولقد تحولت هذه الفكرة في تعريف أرسطو المشهور لله لتصف الله بأنه « فسكر الفكر » ، فالتة عند أرسطو لا يفكر في المادة ، ولكنه يفكر في الفكر وحده . وهو نفسه فكر وموضوع تفكيره هو الفكر ذاته . فهو إذن يفكر في نفسه فقط : فالتة هو الوعى الذاتى ، والمطلق عند هيجل هو أيضاً الوعى الذاتى أو فسكر الفكر .

٣٢ — واضح أن عبارة «فكر الفكر» في هذا التحول ترادف عبارة «صورة الصورة»، ولا يبرر ذلك إلا أن تكون الصورة هي الفكر. وهكذا نصل هنا إلى تحديد جديد للفلسفة الكلية وهو: الصورة هي الكلي، والكلي هو الحقيقي وهو المطلق: إذن الحقيقي والمطلق هو الفكر. وما دام الفكر هو ماهية العقل أو الروح Mind فإننا نستطيع أن نعبر عن الفكرة ذاتها بأن نقول إن المطلق هو العقل أو الروح Absolute is Mind. وبقي علينا أن نشرح هذه التحديدات وأن نجد ما يبررها.

٣٣ — يمكن أن تنحل المشكلة في هذا السؤال: هل الصورة أو الكلي فكر...؟ واضح أن ذلك هو ما يقول به كل من أرسطو وهيجل. بل أن الأصل التاريخي لنظرية الكليات يفترض هذه الفكرة ذاتها. فقد انتقاد أفلاطون إلى المعتقدات الرئيسية في فلسفته حين اكتشف أن المعرفة كلها تتألف من تصورات ولقد كان الكلي، كما ورد إلى ذهنه أول الأمر، عبارة عن تصور ذاتي أو الفكرة التي تكون في ذهننا حين نستخدم اسم فئة Class — name. . . ونحن نصل إلى محور فلسفته حين نبين أن الكلي ليس شيئاً ذاتياً بحسب وإنما هناك كليات موضوعية لها وجود خارج أذهاننا ومستقل عن هذه الأذهان. وعلينا أن ننظر إلى هذه الكليات على أنها أفكار موضوعية لأن الكلية صفة للأفكار لا للأشياء، فالأشياء جزئية فردية.

ولا تزال هناك مدرسة فلسفية، كما سبق أن ذكرنا (فقرة ٧)، رائجة جداً، ترى أن الكليات ليست أفكاراً رغم تسليمها بأن لها وجوداً قائماً بذاته، أعني أن لها وجوداً ما؛ فالكليات، كما ترى هذه المدرسة، ليست ذهنية، (١). ويمكن

(١) انظر، مثلاً، كتاب مستر برتراند رسل الصغير الرائع: مشكلات الفلسفة

أن يكون الخلاف هنا خلافاً لفظياً . لو كانت هذه المدرسة تعنى أن الكليات ليست أفكاراً ذاتية Subjective أى أنها ليست أفكاراً موجودة في ذهن من الأذمان ، كذهنى أو ذهنك ، أو ذهن الله (٢) . فإن الفلسفة المثالية لن تسلم بذلك لحسب ولكنها سوف تؤكد بقرّة . لكن لو أنها كانت تعنى أكثر من ذلك أن الكليات ليست من طبيعة الفكر ، بغض النظر عن مسألة وجودها في الأذمان ، فلا بد أن يكون ذلك موضع نقاش .

٢٤ — الأساس الذى يتركز عليه نضال الفلسفة المثالية هو القول بأن الكليات عبارة عن تجريد ؛ فنحن نصل إلى الكلى بطريقة واحدة هي طريقة التجريد أعنى حذف أوجه الاختلاف مع التركيز على أوجه التشابه أو العناصر المشتركة في الفئة الواحدة . لكن التجريد عملية فكرية ، ولذا فالكلى عبارة عن فكر لأنه عبارة عن عملية تجريد . وقد يعترض معترض على ذلك فيقول : صحيح أننا عن طريق التجريد وحده نستطيع أن نصل إلى الكلى ولكن هذا الكلى الذى فى استطاعتنا ونحن أن نصل إليه إنما هو تصور ذاتى لحسب ، ومن هنا فهذه الحجّة التى سقّتها لا تبرهن إلا على ما نعرفه بالفعل وهو : أن التصورات الذاتية عبارة عن أفكار ، لكنها لا تبرهن على طبيعة الكليات الموضوعية . غير أن ذلك فهم خاطئ لهذه الحجّة ، فليست المسألة أن التصورات عبارة عن تجريدات ، بل أن الكليات الموضوعية عبارة عن تجريدات . لأنها إذا لم تكن كذلك فلن يكون لها وجود ولا موضوعية .

فقد سبق أن رأينا أنها توجد وجوداً فعلياً إذ ليس لا وجود منفصل عن

(٢) هذا إذا افترضنا أن الله شخص ، أعنى فرداً جزئياً يوجد وجوداً فعلياً

[المترجم] .

الاشياء الجزئية . ومعنى ذلك أنها توجد في الفكر لحسب . وهي باعتبارها أفكاراً يمكن أن يكون لها وجود مستقل منفصل عن الجزئيات . ومن هنا كانت تجريدات بمقدار ما تكون موجودة . وإذا كانت تجريدات فهي أفكار . ولقد رأينا كذلك أن الوجود الوحيد الذي يمكن أن يعزى للكليات هو الوجود المنطقي ، والفكر هو ما لا يكون له سوى وجود منطقي لحسب . ومن ناحية أخرى . لقد سبق أن رأينا أن الكليات «-عِلل Reasons» والعلة هي بالضرورة فكر (١) .

٣٥ -- لكن من الاهمية البالغة أن نعرف أن الفلاسفة المثالية حين تقول أن الحقيقة النهائية عبارة عن فكر فإنهم لا تعنى بذلك الفكر بمعناه المؤلف الشائع أي الفكر الذاتي أو العمليات النفسية كما تحدث في ذهن فرد من الافراد ، فهي لا تزعم أن الكون يعتمد على العمليات التي تحدث في عقول البشر ، أو حتى العمليات التي تحدث في العقل الإلهي . بالمعنى الذي يقول به المؤمنون . ولكنها تتفق تماماً مع الفكرة القائلة بأنه وجد زمان لم تكن توجد فيه عقول بشرية أو إلهية . بل لم يكن هناك سوى كتل من البخار المتوهج الذي لا أثر فيه للحياة ، ومع ذلك فإن

(١) لاحظ أن كلمة علة Reason في اللغة الإنجليزية تعنى أيضاً «عقل» . ومن هنا ارتباط العلة بالفكر ارتباطاً وثيقاً . ويستخدم المؤلف لفظ «العلة» للدلالة على العمليات العقلية كما هي الحال في القياس المنطقي الذي تكون فيه المقدمات «علة» لظهور النتيجة في حين أن يستخدم كلمة «السبب» Cause للدلالة على الرابطة بين ظواهر الكون على نحو ما نقول أن النار كانت سبباً في غليان الماء ، وسوف يعود المؤلف إلى هذا الموضوع بالتفصيل في الفصل الثالث من هذا الكتاب . [المترجم] .

هذا العالم يعتمد على الفكر ، وهو نتيجة للفكر . بل هو فكر وهو فكر موضوعي لا ذاتي .

٣٦ — ولقد قيل في معرض الرد على هذه النظرية : « أن الفكر يتضمن مفكراً ، إذ لا يمكن تصور الفكر بلا مفكر : وهذه مشكلة لا تعنى أكثر من عردة المشكلة السابقة إلى الظهور من جديد ، وهي المشكلة التي اصطدم بها ذهن رجل الشارع حين حاول أن يفهم كيف يمكن لشيء ما أن يكون حقيقياً على الرغم من أنه لا يوجد وجوداً فعلياً ، ومعنى هذا الاعتراض أن الأفكار لا يمكن أن توجد وجوداً فعلياً إلا إذا كانت في ذهن مفكر ما . وهذا جد صحيح . لأن كل وجود فعلي هو كائن فرد يوجد هنا أو هناك أعني في مكان معين أز زمان محدد .

ولابد للفكرة التي توجد وجوداً فعلياً أن تكون كائناً فرداً موجوداً هنا أو هناك أعني أن تكون حاضرة في مجرى تفكير معين عند وعي جزئي محدد . ولكن الكليات لا توجد وجوداً فعلياً وهي لذلك لا توجد في مجرى وعي معين أعني لا توجد في ذهن ما وهكذا نجد أن الأفكار لا يمكن أن توجد وجوداً فعلياً بدون مفكر . لكن الكليات لا توجد وجوداً فعلياً وإنما هي حقيقة Real وما دام الوجود الفعلي كله عبارة عن ظاهر ، وطالما أنه ليس من الموجودات الفعلية ما هو حقيقي ، ولأن كل فكرة في ذهن أي مفكر عبارة عن كائن جزئي يوجد وجوداً فعلياً فإن النتيجة هي أن الكليات لا توجد في ذهن مفكر ما ، لأنها لو وجدت في هذا الذهن لما أمكن أن تكون حقيقة ، إذ سوف توجد عندئذ وجوداً فعلياً .

٣٧ — ولابد أن نلاحظ أن المثالين حين يستخدمون تعبيرات مثل : « المطلق هو الفكر » ، فإنهم يستخدمون كلمة الفكر بمعنى ضيق يقصدون به الفكر الكلي

وحده . أما الاستخدام المألوف لكلمة الفكر حين أقول ، مثلا ، أن د لدى فكرة عن وجه أمي ، فهو استخدام مختلف تماما . إذ أن الفكر في مثل هذه اللغة الشعبية الدارجة يشتمل على تصورات ذهنية جزئية ، بل وقد يتضمن إحساسات . أما بالمعنى الذي نقصده فإن الكليات هي وحدها التي تسمى أفكارا .

٣٨ — ولا يعني تعبير « المطلق هو العقل أو الروح Mind » أكثر من أنه فكر . فالفكر هو ماهية العقل والروح : ولو صح أحد هذين التعبيرين صح التعبير الثاني . لكننا هنا أيضا لا نقصد العقل أو الروح الذاتي الذي يوجد بالفعل لكننا نقصد العقل أو الروح الموضوعي الحقيقي . فالروح التي نتحدث عنها هي نسق من الفكر الكلي الذي تتألف منه الحقيقة ، فهي ليست روحا جزئية تقابل روحا جزئيا آخر كروحي وروحك أو حتى روح الله — إذا كنا نعني بالله فكرا جزئيا يوجد وجودا فعليا — وإنما هي العقل الأول الذي صدر عنه الـكون كله ، وهو ليس كائناتنا سيكولوجيا . أنها حقيقة لكنها مع ذلك لا توجد وجودا فعليا : هي روح كلي ، روح مجرد . أنها العقل المؤثر في العالم . والقول بأن هذا العقل يؤثر في العالم هو جوهر النظرية اللاهوتية عن التدبير الإلهي أو حكم الله للعالم . لكن هذا العقل يؤثر في العالم لا خارجه ، أنه العلة في الأشياء أو هو علة الأشياء . ولكنه ليس علة مفارقة خارجية عن الأشياء توجد منفصلة عنها كما يوجد العقل البشري منفصلا عن الأشياء التي يدركها أو يهمن عليها : أنه عقل لكن ذلك لا يتضمن عاقلا Reasoner بمعنى شخصا يفعل . وهو بالطبع لا يوجد وجودا فعليا ، ولا يوجد قبل بدء العالم . وهو لم « يخلق » العالم كفعل في الزمان ، وإنما علاقته بالعالم علاقة منطقية ، ووجوده ، وجود منطقي .

نتائج :

٣٩ — حاولنا في تعقبنا لتطور المثالية اليونانية أن نستخلص من الوقائع

التاريخية مغزاها الجوهرى . وعرضنا فى هذه المحاولة جزءا من أسس الفلسفة الكلية . وما دام هيجل هو أعظم أستاذ آخر لهذه الفلسفة فقد عرضنا ، فى نفس الوقت ، بعضا من المبادئ الأساسية فى فلسفته . وقد يكون من الخير أن نجمع الآن فى عبارة وجيزة النتائج التى وصلنا إليها ، وهى نفسها العناصر الجوهرية فى الفلسفة الكلية . والعناصر الجوهرية التى ظهرت حتى الآن هى :

- (١) الحقيقى هو ماله وجود مستقل تاما . وجود معتمد على نفسه فقط .
 - (٢) الظاهر هو ما يعتمد فى وجوده على وجود آخر . وهذا الوجود الآخر هو الحقيقى .
 - (٣) الوجود الفعلى هو ما يمكن أن يتمثله الوعى تمثلا مباشرا ، وقد يكون كائنا نفسيا أو ماديا .
 - (٤) الحقيقى هو الكلى .
 - (٥) الحقيقى لا يوجد وجودا فعليا وإنما يوجد وجودا منطقيا لحسب .
 - (٦) الوجود الفعلى هو الظاهر .
 - (٧) الحقيقى ، وهو الكلى ، هو أيضا الفكر أو الروح أو العقل . لكن هذا الفكر أو الروح أو العقل ، ليس عقلا فرديا أو ذاتيا وإنما هو عقل مجرد موضوعى ، له وجود منطقى لا وجود فعلى .
 - (٨) الحقيقى أعنى الفكر الموضوعى ، هو الوجود النهائى ، أو المبدأ الأول أو المطلق . وهو مصدر الأشياء جميعا . ولا بد لنا أن نستمد منه تفسير الكون .
 - (٩) هذا المبدأ الأول هو أول بمعنى واحد فقط هو أن له أسبقية منطقية على الأشياء جميعا ، أعنى أنه ليس أول فى الزمان .
- وتؤلف هذه القضايا عقيدة الفيلسوف المثالى بقدر تطورها منذ عصر أرسطو

ومع ذلك فعلينا أن ندرس التعديلات والإضافات التي أدخلها عليها الفكر الحديث .

٤ . — وسوف نرى أن فلسفة هيغل ليست شيئاً اخترعه ببساطة من العدم ثم زج به كيفما اتفق في عالم مدهول ، ولا هو خيال مجنون أتتجه عقل فرد من الأفراد . ولا هو شيء جميل جديد ينخلو من النفع . ولا هو نظرية لطيفة لعبقرية ضالة . كلا ، ولا هو مجرد نظرية بين نظريات معارضة كثيرة . أن مؤلفها الحقيقي ليس هو هيغل نفسه بقدر ما هو الروح البشرى السكادح المفسكر ، الروح السكلي للبشرية كما تتجلى في هذا الفرد أو ذاك . أنه إنتاج مجموعة من العصور تضرب بجذور عميقة الغور في الماضي البعيد . أو هي حكمة السنين تراكت بعضها فوق بعض فكونت الصورة النهائية للفلسفة السكلية . والحق أنها بعبارة هيغل نفسه لا هي حديثة ولا هي قديمة ، ولكنها دائمة وأبدية . لكن هيغل ، على الرغم من ذلك كله ، مفكر أصيل عميق ، وإن كانت أصالته لا تعنى الجودة لحسب لأنها جديدة وقديمة في آن واحد . فهي تتعرف على الحقيقة الماضية كلها ، وتستوحيها ، ثم تضي فتتجاوزها ، ومن ثم فوقها من الفاسقات الأخرى لا هو موقف حسد ولا عدا ، ولا هدم . ولكنها ترى في كل منها مظاهر أو جوانب للحقيقة لا بد من التعرف عليها والتشبع بها ، وهي لهذا السبب فلسفة كلية حقيقة .

الفصل الثاني

الفلسفة الحديثة وهيغل

٤١ — اختفت الفلسفة المثالية ذات الطابع الكلاسيكي بعد موت أرسطو حتى المصور الحديثة تقريباً . فقد أهملتها الرواقية ، واللايقورية ، والشكاك . وكانت الأفلاطونية الحديثة .. في أحسن صورها — تحريفاً غامضاً لها . كما كانت الاسكولائية صورة مـسوخة منها . ولم يعمل على إحيائها المفكرون من ديكارت إلى لينتزر . صحيح أنه كانت هناك صلات قـربى بين هذه الفلسفة الحديثة في بدايتها وبين الفلسفة اليونانية ، ولكنها كانت صلات ضعيفة . ثم جاء إحياء الفلسفة المثالية على يد كانط فكان عملاً ينسب إليه وحده . ولم يكن كانط فرعاً مباشراً من المثالية اليونانية . إذ تظهرنا مؤلفاته على أن أثر اليونان في فلسفته كان ضعيفاً . وليس صحيحاً أن يقال عنه ، بغير تحفظ ، أنه كان ممثلاً للفلسفة الكلية ؛ لأنه ينكر تماماً معظم القضايا الهامة التي سقناها في نهاية الفصل السابق . ومع ذلك فقد أصبح أباً ، حتى على الرغم منه ، لمثالية ذات طابع مشابه تماماً للمثالية التي وصفناها في الفصل السابق .

وقبل أن نتحدث عن كانط ، لابد أن نشير إشارة موجزة إلى مفكر أسبق منه ، كان له تأثير على هيجل يفوق تأثير أى مفكر آخر وهذا المفكر هو : اسبنوزا .

(١) اسبنوزا وهيجل :

٤٢ — أعلن اسبنوزا عن مبدأ كان له أهمية بالغة . وهذا المبدأ هو

« كل تعين سلب » ، أو « جميع التحديدات عبارة عن سلب » . فتحددك لشيء ما معناه فصله عن دائرة الوجود أى حده . والتعريف معناه وضع الحدود للشيء . فقولك عنه أنه أخضر يعنى أنك حددته أو فصلته عن دائرة القزفل ، أو الأزرق أو الألوان الأخرى . وقولك عنه أنه خير معناه فصله عن دائرة الشر . وهذا التحديد هو كالسلب سواء بسواء . فإثبات حدود معينة لشيء ما هو إنكار أنه يتعدى هذه الحدود . فقولك عنه أنه أخضر يساوى قولك عنه أنه غير أحمر ؛ فالإثبات يتضمن النفي . وأياً ما يقال عن شيء ما هو إنكار لاشياء أخرى كذلك ؛ فالتحديد كله عبارة عن نفي أو سلب .

٤٣ — وهذا المبدأ أساسى عند هيجل أيضاً . ولكنه اتخذ فى فلسفة هيجل الصورة المقابلة وهى أن « كل سلب هو تحديد أو تعين » . وسوف يذكرنا المناطقة الصوريون بأننا لا نستطيع أن نعكس قضية اسبنوزا على هذا النحو . ولكن ، كفى للرد عليهم أن نشير إلى أن الإثبات لا يتضمن النفي لحسب ، بل أن النفي أيضاً يتضمن الإثبات . فانكارك انتهاء شيء ما لفئة معينة يعنى أنك تدرجه تحت فئة أخرى على الرغم من أنك قد لا تعرف ما هى هذه الفئة الجديدة . فالسلب والإيجاب متلازمان ويتضمن الواحد منهما الآخر . فبدأ اسبنوزا ، إذن ، هو « إيجاب الشيء هو نفيه » ، أو « وضع الشيء يعنى سلبه » . أما مبدأ هيجل فهو « نفي الشيء معناه إيجابه » ، أو « سلب الشيء يعنى وضعه » .

وعلى ذلك لحينما صادفنا هيجل يتحدث عن « قوة السلب الهائلة » فلا بد أن نتذكر أن السلب عنده هو نفسه عملية خلق . لأن الطبيعة الإيجابية لشيء من الأشياء تتوقف على تحديده . فطبيعة الحجر أن يكون : أبيض ، ثقيل ، صلباً . . الخ . ومادامت جميع التحديدات سلب ، تتج عن ذلك أن تعتمد الطبيعة الإيجابية لشيء من الأشياء على الملب . فالسلب ، من ثم ، له نفس ماهية الوجود

الإيجابي . وقوة السلب : قوة السلب الهائلة ، — هي الشرط الضروري لظهور العالم إلى الوجود ، فالأجناس تصبح أنواعاً عن طريق الفصل .. Differentia . لأن الفصل هو الذى يخرج الفئة الجزئية الخاصة من الفئة العامة عن طريق حذف الأنواع الأخرى أو سلبها ، والأنواع بدورها تصبح أفراداً بنفس الطريقة . أعني عن طريق حذف الأفراد الأخرى من النوع . وهذه الأفكار ليست أفكاراً عرضية في فلسفة هيجل ، ولكنها تنتشر في مذهبه كله . ولا بد لنا أن نفهم جيداً أن هذه الأفكار الثلاثة : التمين ، والتحديد ، والسلب ، تتضمن الواحدة منها الأخرى .

٤٤ . والفكرة الهيجلية عن اللامتناهى Infinito مدينة بالكثير لاسبينوزا أيضاً . فكون الشيء لامتناهياً يعني أنه غير محدود . ومن ثم فالشيء المتعين هو الشيء المحدود أو المحدود لأن التمين تحديد . وسوف يؤدي بنا ذلك إلى نتيجة تقول : أن اللامتناهى هو اللامتعين undetermined . فإدام الشيء الذى لا تعين له لصفات له كذلك من أى نوع ، ومادام لا نجد صفة نصفه بها ، فإن اللامتعين سوف يكون في هذه الحالة الفراغ الكامل ، أو هو في الواقع عبارة عن خواء Vacancy . والجوهر عند اسبينوزا هو هذا الفراغ اللامتعين . ومع ذلك فهناك فكرة أخرى تكمن ، ربما في غير اتساق ، في أعماق فلسفة اسبينوزا تقول أن الجوهر علة ذاته Causa sui ، ومن ثم فهو ليس اللامتعين بل هو المتعين بذاته . فتحدد ذاته ليست نابعة من مصدر خارجي بل من ذاته فقط . ومن ثم فاللامتناهى ليس هو الذى لا نهاية له ، ولا غير المحدود أو المتعين ، كما هو معروف في التصور الشائع ، بل هو المتعين بذاته ، أو المحدود بذاته . وتلك هي الفكرة الرئيسية عن اللامتناهى عند هيجل . لكن ذلك بالطبع لا يستوعب فكرة هيجل عن اللامتناهى كلها ، وإنما يميل على العكس أهم عناصرها المميزة . ومع ذلك فإن جذور فلسفته عن اللامتناهى نجدها هنا في فلسفة اسبينوزا .

(ب) هيوم وكانط :

٤٥ — افترضنا المثالية اليرنانية ، في سذاجة ، أن العقل البشرى قادر على معرفة الحقيقة ولم يخطر على بال أفلاطون أو أرسطو أن عقلهم لا كمقولنا لانستطيع أن نعرف إلا الظاهر وحده . وعلى الرغم من أن هذه المشكلة فرضت نفسها على التفكير البشرى في بعض العصور إلا أن كانط كان أول من أثارها من الناحية الصورية : فهو الذى تسأل : ما المعرفة . ؟ وكيف تكون ممكنة . ؟ وما الذى يمكن أن نعرفه . ؟ وما الذى لا يمكن معرفته . ؟ وهل للمعرفة حدود ضرورية . . ؟ . كانت هذه هى الأسئلة التى حاول كانط الإجابة عنها ، وهو يخبرنا أنها فرضت نفسها عليه من طريق فلسفة هيوم .

٤٦ — لقد حاول هيوم أن يبين أن جانباً من الأفكار الرئيسية التى تعتمد عليها معرفتنا للأشياء كالسببية ، والهوية ، والجوهر ليست إلا وهماً . وعلى رأسها جميعاً فكرة السببية . فهذه الفكرة تتضمن عنصرى الضرورة والشمول : افرض ، أن د ا ، هى سبب د ب . فإن ذلك يعنى أولاً : أنه لا بد أن تتبع د ب ، د ا ، دائماً بحيث لا يكون ذلك مجرد حادثة عابرة ، بل أن يكون ذلك ضرورة . وهذا يعنى ثانياً : أن د ب ، تتبع د ا ، دائماً بغضط عدم وجود عائق ، أعنى عدم تدخل ظاهرة ثالثة د ح ، فى سير د ا . فن المسلم به أن الجرس د ا ، سيحدث دائماً صوتاً د ب ، إذا ماذره شخص ما ، ما لم يهتز بالطبع فى خلاء د ح . . هذا هو معنى الشمول وتلك هى فكره السببية .

فهل لهذه الفكرة ما يبررها . . ؟ وهل هى وصف صادق للواقع . . ؟ هل هناك ، فى العالم الخارجى ، واقعة تتفق مع هذا التصور العقلى . . ؟ أم هى مجرد وهم من أوهام العقل . ؟ لقد ذهب هيوم إلى أن معرفتنا مصدرها واحداً

فقط هو التجربة Experience. والتجربة تعنى عنده ، كما هي عند لوك ، الخبرة التي ترد إلينا عن طريق الحواس الطبيعية . أو عن طريق التفكير في عملياتنا الذهنية ذاتها . فعرفتنا بأى شيء خارجي : كمذا المنزل ، أو هذه الشجرة ، أو هذا النجم ، تأتي عن طريق الحواس . ومعرفة أى شيء داخل الذهن أو النفس Mind كقولى أنى أشعر بالجوع ، تأتي عن طريق التأمل الذاتى أو الاستبطان . Introspection لسكن التجربة ، حسب هذا التعريف ، لا يمكن أن تأتي إلينا ، على الإطلاق ، لا بالضرورة ولا بالشمول . فأننا نستطيع أن أرى أو أن أسمع أو أن أشعر بأن شيئاً ما موجود ، فحسب ، ولكن لا نستطيع أن أرى أو أن أسمع أو أن أشعر بأنه لا يبد أن يوجد . إذ نخبرنى حينئذى أن هذه الورقة موجودة أمامى لكن رؤية الورقة مهما تطل مدتها ان تثبتك بأنها لا بد أن توجد هنا أمامى . فليس هناك أى لون من ألوان الضرورة في فكرة السببية . صحيح أن د البرد يجمد الماء ، ولكن ليست هناك رابطة منطقية بين البرد والتجمد . أننا إذا ما حللنا فكرة المثلث فسوف نجد أن زواياه الثلاث لا بد أن تساوى قائمتين . لكننا لو حللنا فكرة البرد فلن نصلنا إلى فكرة التجمد . أى أنه لا يمكن استنباط أحدهما من الأخرى استنباطاً منطقياً . ويمكن للإنسان أن يقول ، من ناحية أخرى ، أن البرد قد يحول الماء إلى بخار أيضاً : أى أن إمكانية الحالتين قائمة [أن يحول الماء إلى ثلج أو بخار] وعلينا أن ننتظر التجربة لنرى أيهما سوف يحدث . وهذه التجربة تعطينا الواقعة فحسب ، لكنها لا تعطينا الضرورة . كذلك لا نخزننا التجربة سوى أن د ب ، تتبع د ا ، في تلك الحالة الجزئية التي امتدت إليها . لكنها لا تستطيع أن تقدم لنا مبررات للاعتقادات بأن د ب ، سوف تتبع د ا ، باستمرار ، وأنها تتبعها الآن دائماً . وربما كان ذلك واضح أكثر بالنسبة للمستقبل بهفة خاصة إذ ليس لدينا به علم ولا خبرة على الإطلاق ، فكيف يمكن للتجربة أن تقول لنا : د أن النار سوف أتولد عنها

الحرارة غداً ، . ؟ وعلى الرغم من أن هذه الصعوبة واضحة بالنسبة للمستقبل ، فإنها تظهر بنفس القوة في حالة الماضي والحاضر : فالماء يتجمد في درجة الصفر . لكن ما الدليل على ذلك . ؟ ان التجربة لا تقول لنا سوى أن ذلك قد حدث في جميع الحالات التي تم بحثها . غير أن هناك ملايين الحالات التي يتجمد فيها الماء لم يلاحظها أحد ، وليس لنا بها خبرة . فكيف تضمن لنا التجربة إصدار أحكام بصدد موضوعات ليس لنا بها خبرة . ؟ ومعنى ذلك أن المعرفة بعنصر الشمول لا يمكن مطلقاً أن تأتينا عن طريق التجربة . ومادامت التجربة عند هيوم هي المصدر الوحيد للمعرفة الصحيحة ، ومادامت العناصر الجوهرية في فكرة السببية وأغنى بها الضرورة والشمول — لا يمكن أن نجد لها في التجربة ، فإنه ينتج من ذلك أن تكون فكرة السببية نفسها عبارة عن فكرة وهمية . ويواصل هيوم حديثه فيشرح لنا كيف نشأ هذا الوهم عن طريق قوانين تدعى المعاني ، فنحن لأننا نرى داء يتبعها داء في حالات كثيرة ، فإننا نربط بين الإثنين وتنخيل أن هذا التابع ضروري وشامل .

٤٧ — ويتابع هيوم باركلي في نقده لفكرة الجوهر وبطريقة تشبه طريقته ، فالجهر له صفة البياض والصلابة . . . الخ . وقد اعتدنا أن نقول أن هناك جوهر يحمل هذه الصفات . لكن التجربة تعرفنا بالصفات وحسب ، ولا نقول لنا شيئاً عن الجوهر . ونحن لا نستطيع أن نكون فكرة عن الجوهر بمنزل عن صفاته . ولكننا اعتدنا أن نربط بين الصلابة والبياض . . . الخ . ومن ثم أتبع خيالنا فكرة جوهر يختفى وراء هذه الصفات هو الذي يحملها ، ويربط بعضها ببعض . ولذا فليس لنا من التجربة سند لفكرة الجوهر ، وعلى ذلك فهي وهم شأنها شأن فكرة السببية تماماً .

٤٨ — أقامت كانت هذه الملاحظات قلماً بالغاً ، فأخذ على عاتقه أن يجيب عنها . لأنه رأى أن فكرة ، كفكرة السببية . ضرورية للمعرفة لجميع العلوم

تعتمد على فرض السببية . وإذا كانت الاسس التي ترتكز عليها المعرفة موزعة بهذا الشكل لإنهار البناء من أساس . والخلاصة أن امكان المعرفة ، أيما كانت ، تعتمد على إيجاد رد على ملاحظات هيوم .

٤٩ — يرى كانط أن هناك عنصرين للمعرفة هما : الفكر والاحساس . ونحن في حالة الاحساس نكون متقبلين سلبيين ، إذ تصل إلينا المادة الخام للمعرفة في صورة احساسات ترد إلينا من مصدر خارجي . أما في حالة الفكر فنحن إيجابيون لأن الفكر عملية تلقائية للعقل تحول الإحساس المادى الفج إلى معرفة . ويقول كانط ان ذلك كله مسلم به تسليماً عاماً منذ عصر أفلاطون ؛ ثم يبدأ في دراسة كل من هذين العنصرين على حده .

٥ — أولاً : الإحساس Sensation . أى موضوع من موضوعات الحس الخارجية موجود في زمان ومكان . وأى موضوع من موضوعات الحس الداخلية — كالاستبطان ، والوجدان ، والأفكار — موجود في زمان ، وان كان لا يوجد في مكان . ومن ثم كان الزمان هو الصورة العامة للحس الداخلى . وكان الزمان والمكان هما الصورتين العامتين للحس الخارجى فهل لنا أية معرفة بالزمان والمكان اللذان لهما صفة الضرورة والشمول التي وجدت في صورة محيرة في فكرة السببية . ؟ والجواب بالإيجاب . أى أن لنا بالفعل مثل هذه المعرفة . فالمعرفة الهندسية كلها تتألف من قضايا ضرورية وشاملة عن المكان . كما أن لدينا كذلك معلومات ضرورية وشاملة عن الزمان ، كالقول بأن اللحظتين لا يمكن أن تكونا متآبعتين . وقضايا الحساب هي الأخرى ضرورية وشاملة . ولكن هيوم برهن على محوقاطع أن التجربة لا يمكن أن تؤدي إلى الضرورة والشمول . ومن ثم فإن هذه المعرفة لم تنشأ من التجربة .

٥١ — ربما كانت الضرورة والشمول في قضايا الرياضة تعود إلى أن

قضايها تحليلية فحسب . فالقول بأن الحصان حيوان ، لابد أن تكون صادقة صدقاً ضرورياً وشاملاً قول صحيح بمقدار ما نستمر في استخدام كلفتي الحصان ، و الحيوان ، بنفس المعنى : ذلك لأن فكرة الحصان تتضمن أنه حيوان ، ومن ثم فإن القضية لا تقدم لنا سوى تحليل جزئي لحسب لمعنى كلمة الحصان . وقد يقال نفس الشيء في القضية $2 + 2 = 4$ فهي ضرورية وشاملة لأنها مجرد تعريف للعدد 4 . وأن الخطئين المستقيمين لا يمكن أن يتغلق عليهما مكان ، قضية ضرورية وشاملة لأنها لا تعبر إلا عما نعيه بالخطوط المستقيمة فحسب .

وقد يكون هذا الاعتراض في ظاهره مقبول لكنه في حقيقة مرفوض . لأن القضايا التي نتحدث عنها ليست قضايا تحليلية ، وإنما هي قضايا تركيبية : فاثنتان زائد اثنتان ، ليست تعريفاً للعدد أربعة . ولا يمكن لأحد أن يعرف أن $2 + 2 = 4$ من مجرد تحليله لفكرة العدد 4 . لا يمكن لأحد أن يعرف هذه القضية ما لم تنكشف له عن طريق التجربة . ولا يمكن لأحد أن يعرف أن سريرين وسريرين ، أو أية أشياء أخرى ، تساوي أربعة أسرة ، إلا إذا أظهرت له التجربة ذلك . كما أنه لا يمكن لتحليل فكرة الخط المستقيم أن تعرفنا بأن الخطئين المستقيمين لا يحصران مكاناً . إذ لابد أن يظهر ذلك أيضاً سواء في مكان حقيقي أو خيالي . ولا شك أننا في العادة نحاول أن نتخيل خطين مستقيمين يحصران مكاناً ، لنكي تفهم هذه الفكرة . لكننا نجد أن ذلك غير ممكن . أعني أن طابع التجربة التخيلية هو نفسه طابع التجربة الفعلية في المكان الحقيقي ، لأنها تعتمد على توضيح الشيء أو إظهاره أمامنا أكثر من اعتمادها على تحليل تصور من التصورات .

٥٢ — ومع ذلك فلا يمكن للضرورة والشمول الخاصة بهذه القضايا أن تظهر عن طريق التجربة . صحيح أننا نحتاج إلى تجربة قبل أن تتمكن من معرفتها ،

لأنها ، كما رأينا منذ قليل ، لابد أن تظهر أو تتكشف لنا عن طريق التجربة ، لكن كل ما تستطيع التجربة أن تزودنا به هو أن هذين الشيئين ، وهذين الشيئين يساويان هذه الأشياء الأربعة . وأن هذا الزوج من الخطوط المستقيمة لا ينفلق عليهما مكان (١) . ومع أن هذه الوقائع الجزئية تظهر مباشرة في التجربة إلا أننا نقفز إلى ما وراء خصائصها الجزئية لنضيف إليها الضرورة والشمول : فنقول أن ما يصدق في هذه الحالة ، يصدق في جميع الحالات المماثلة ولا بد أن يصدق دائما . مع أن التجربة لا تقدم لنا هذه الضرورة والشمول . وهكذا نجد أن هذه القضايا تركيبية من ناحية [أى مستمدة من التجربة] ، بينما هى من ناحية أخرى مستقلة عن التجربة ، أو هى بلغة كانط قبيحة *apriori* . [أى قبل التجربة] . ويتسامل كانط : كيف يمكن أن تكون القضايا التركيبية القبلية ممكنة ؟ لأنها لا تظهر من التجربة ، ولا تظهر كذلك من تحليل أفكارنا لحسب .

٥٣ — يمكن مفتاح السر في حل هذه المشكلة في بعض الملاحظات حول الزمان والمكان . فالمكان هو شرط لما يظهر أمام حواسنا من الموضوعات الخارجية . فلا يمكن لنا أن ندرك هذه المنضدة إلا فى حالة وجودها فى مكان . لكننا من ناحية أخرى نستطيع فى سهولة أن نكون صورة عن المكان بدون منضدة ، أو صورة عن المكان الخالى من الموضوعات جميعا فنحن نستطيع بخيالنا أن نمحو جميع الأشياء من المكان ، وتصور المكان فارغا تماما من الأشياء كلها . ولكننا لا نستطيع أن نعكس العملية فنمحو المكان بخيالنا ونبقى مع ذلك على الأشياء . ومن هنا كانت معرفة المكان شرطا سابقا لمعرفة الأشياء . غير

(١) واضح أن السبب هو أن الخطين المستقيمين لا يلتقيان مهما امتدا ، فهناك انفتاح بينهما فى البداية وفى النهاية بحيث لا ينفلق عليهما مكان [المترجم]

أن معرفة الأشياء هي على وجه الدقة ما نسميه بالتجربة ، ومن كانت معرفة المكان سابقة على كل تجربة ، لأنها شرط لكل تجربة ، والشرط لابد أن يكون سابقاً لما يعتمد عليه . وعلى ذلك فمعرفة المكان لم تأت إلينا عن طريق التجربة ، أعني من الخارج ، وليس المكان شيئاً خارجياً عنا نتقبله حين يصل إلينا عن طريق الحواس ، فهو ليس صورة الأشياء الموجودة في الخارج ، بل هو صورة للمسكة الإدراك عندنا . إنه خالق خاص لأذهانتنا ، فمن الذين تفرض المكان على الأشياء ، وليست الأشياء هي التي تفرض المكان علينا ، فالمكان لا يوجد منفصلاً عنا وإنما هو طريقة إدراكنا للأشياء ولقد ساق كانط حججاً مشابهة ليبرهن على الفكرة ذاتها فيما يتعلق بالزمان .

٥٤ — ولو صح ذلك لاستطعنا أن نفهم الضرورة والشمول في القضايا الخاصة بالزمان والمكان . وليس في استطاعتنا أن نفهمها بطريقة أخرى . إذ لو كان الزمان والمكان صوراً ذاتية لمسكة الإدراك ، لكانت قوانين الزمان والمكان ، وقضايا الهندسة والرياضة هي هذه القوانين ، أعني قوانيننا لأذهانتنا . ومن الطبيعي أن يكون قانون مسكة الإدراك عندنا ضرورياً وشاملاً لكل ما ندركه . فلو وضعنا على أعيننا منظاراً أحمر ولو أننا الأشياء جميعاً حمراء ، وبالمثل ، فها دام الزمان والمكان هما وسائلنا في إدراك الأشياء فإن قوانين الإدراك تفرض نفسها على كل ما ندركه .

٥٥ — لابد أن نسوق هنا كلمة تحذير . حين قال كانط أن معرفتنا بالزمان والمكان سابقة على كل تجربة لم يكن يقصد بالطبع ، إننا نجيء إلى العالم بمعرفة جاهزة عن الزمان والمكان . لقد درس علماء النفس في المعمل الطرق التي يدرك بها الأطفال وصغار الحيوانات الزمان والمكان . ولقد انتهوا إلى أن هذه المعرفة تحصل تدريجياً ، بالطبع ، عن طريق التجربة . لكن نتائج علم النفس ، على هذا

النحو ، لاتعارض نظرية كانط على الاطلاق . بل وليس لها أى أثر عليها . فلا يمكن لأحد — وعلى رأسهم جميعا كانط — أن يفترض أن معرفتنا بالزمان والمكان سابقة على التجربة أسبقية ومنية . وإنما هو يقصد أنها تسبق التجربة أسبقية منطقية فحسب ، لأنها شرط منطقي للتجربة . فنظرية كانط أقول أنه على الرغم من أننا نصل إلى معرفة الزمان والمكان تدريجيا وبالطريقة التي يصفها علماء النفس ، فإننا نجد مع ذلك أن ما نصل إلى معرفته ليس شيئا خارجيا عنا ، وإنما هو شيء نحن أنفسنا أصحابه . فنحن لا نكتسب معرفة شيء خارجي غريب عنا . وإنما بمضمون أذهانتنا . والفعل في فهم هذه التفرقة هو مصدر بعض الأخطاء الساذجة وسوء الفهم الذي يقع فيه القارئ لكل من كانط وهيغل .

٥٦ — الزمان والمكان هما العنصران الوحيدان للاحساس اللذان يحتويان على الضرورة والشمول ، فهما صورتان ضروريتان للاحساس . أما ما يملأ هاتين الصورتين من معطيات حسية : كاللون والمذاق . إلخ فهو ليس ضروريا ولا شاملا فهذا الحشخاش^(١) ، على سبيل المثال ، أحمر اللون ، ولكننا لانستطيع أن نقول أنه لابد أن يكون أحمر ، فقد كان من الممكن أن يكون أزرق سواء بسواء ، ولانستطيع من ناحية أخرى ، أن نمد تصورنا للأحمر إلى جميع الأشياء أو حتى إلى جميع أنواع الحشخاش . ومن ثم فليس هناك ما يبرر افتراض أن يكون أى عنصر من عناصر الاحساس ، فيما عدا الزمان والمكان ، عمل من أعمال ذهننا فإذا استثنينا الزمان والمكان لوجدنا أن كل شيء آخر يأتى إلينا من الخارج ، أعني من شيء خارجي ، وقد يقال لذلك أن للاحساس مصدرين هما: صورتنا الاحساس وأعني بهما الزمان والمكان ، وهما نتاج تلقائي للذهن المدرك . ثم مادة الاحساس

(١) نبات متخدر يستخدم في صناعة الأفيون وغيره من العقاقير المخدرة ، وقد يستخدم أيضاً في تحضير ألوان الزينة ، ولونه أحمر فاتح [المترجم] .

التي تعطى لنا من الخارج أى من الموضوع نفسه . ونتيجة ذلك هي أن الشيء نفسه ، أو الشيء في ذاته ، كما هو بمنزل عن تأثير أذهاننا فيه ، لا يوجد في زمان أو مكان على الإطلاق . ومن هنا كانت الأشياء التي ندركها في الزمان والمكان ليست هي الأشياء الحقيقية ، ولكنها عبارة عن ظاهر .

٥٧ — وعند هذا الحد ينتهي الحديث عن المصدر الأول للمعرفة وأعني به الاحساس . والسؤال التالي هو : هل هناك عناصر ضرورية وشاملة في هذا المصدر الثاني للمعرفة وهو الفكر .. ؟ ولما كان الفكر تصورياً أمكن صياغة السؤال على النحو التالي : هل هناك تصورات شاملة وضرورية .. ؟ . لقد سبق أن رأينا أن لفكرة السببية والجوهر صفة الضرورة والشمول فهل هناك تصورات أخرى تحمل هاتين الصفتين .. ؟ لو كان هناك مثل هذه التصورات فلا بد أن تكون ، كازمان والمكان ، سابقة على التجربة . أى لابد أن تكون أولية أو قبلية *a Priori* ; كما أنها لابد أن تكون إسهاماً للمعرفة ، لامن جانب الأشياء في ذاتها ، بل من جانب الذهن العارف ، ولو صح ذلك ، فلا بد أن تكون هي أيضاً صوراً خالصة لا محتوى في داخلها على شيء من مادة الاحساس ؛ لأن المادة تأتي إلينا عن طريق الشيء في ذاته ، بينما يسهم الذهن بالصورة ، فالتصور « أحمر » ليس سابقاً على التجربة *a Priori* أكثر من المدرك « أحمر » ، ولا يحتوى أى منهما على أية ضرورة أو شمول ، فهما معاً ينتميان إلى مادة المعرفة لا إلى صورتها . وملكية التصورات هي أيضاً ملكة الحكم ، لأن الذهن يحكم حين يطبق التصورات على الأشياء الخارجية ، ومن هنا فإن الأحكام الصورية في المنطق هي التي تعطينا صور الفكر اللاحسية الخالصة ، أعني التصورات اللاحسية الخالصة ، خذ هذا الحكم المادى « بعض الخشخاش أحمر » نجد أنه يعطينا تصورات حسية هي « خشخاش » و « أحمر » ، لكن « بعض س هو ص » حكم صورى خالص فهو

لا يعطينا شيئاً على الإطلاق من مادة الاحساس . لكن ألا يتضمن هذا الحكم تصورات اطلاقاً .. ؟ نعم يتضمن . فهو أولاً وقبل كل شيء قضية جزئية وليس قضية كلية ، لأنه يشير إلى أكثر من فرد واحد لكنه لا يشير إلى الكل أو جميع الأفراد . وهذا هو تصور الكثرة Plurality ، وهو يقرر ثنائياً : أن هناك « شيئاً موجوداً » ، وذلك يتضمن تصور الواقع أو الوجود .. Reality ، ومن ثم فلا بد أن تكون هذه التصورات غير حسية تماماً ، فهي ليست مستمدة من التجربة وإنما هي ما تسهم به تركيبة أذهانتنا في المعرفة . وإذا أردنا أن نصل إلى قائمة كاملة بهذه التصورات فإنه يكفي أن نتأمل التصورات التي تتضمنها الأنواع المختلفة من الحكم المنطقي . وتنقسم القائمة السكاملة للاحكام المنطقية على النحو التالي :

الجهة Modality	الاضافة Relation	الكيف Quality	من حيث الكم Quantity
احتمالي	حمل	إيجابي	كلي
إخباري	شرطي و متصل ،	سلبى	جزئى
يقينى	شرطي و منفصل ،	ممدول [لامتناه]	شخصى

ولقد استخرج كانط من هذه القائمة التصورات التي تقابلها على النحو التالي :

من حيث الكم	الكيف	الإضافة	الجهة
الجملة	الوجود	الجوهر والعرض	الاحتمال والاستحالة
الكثرة	السلب	العلة والمعلول	الوجود واللاوجود
الوحدة	الحد	التفاعل	الضرورة والحدوث

٥٧ - هذه التصورات الخالصة الاثني عشر هي ما يسميه كانط بالمقولات Categories وهي ، كالزمان والمكان ،

١ - صور خالصة بلا مادة ولا مضمون .

٢ - سابقة على كل تجربة .

٣ - لا تأتي إلينا من أى مصدر خارجي وإنما يسهم بها الذهن نفسه في المعرفة . وهذه المقولات كذلك ضرورية وشاملة . فقد يكون الشيء أحمر أو غير أحمر ، لكنه لا بد أن يكون معلولا لعلة ما أو نتيجة لسبب معين . كما أنه لا بد أن يكون جوهرأ له أعراض ، ولا بد أن يكون واحداً أو كثيراً . وفي استطاعتنا أن نتصور الكون بلا بياض ، ولا ثقل ، لكننا لانستطيع أن نتصوره بلا وحدة ولا كثرة ، ولا وجود ولا سلب .. إلخ .

ولا بد أن نفسر الضرورة والشمول هنا بنفس الطريقة التي فسرنا بها الضرورة والشمول في الزمان والمكان . فالمقولات هي عمل الذهن ، فلقد ركبت أذهاننا بحيث لا بد أن تظهر لها الأشياء في هذه الصور . ومن ثم فإن هذه الصور تنطبق

على كل شيء ، وهى بالنسبة لنا ضرورية وشاملة . وكما أن الشيء فى ذاته لا يوجد فى زمان ولا فى مكان ، فإن المقولات بدورها لا يمكن أن تنطبق عليه . أى أن الشيء فى ذاته ليس علة ، ولا جوهرأ ، ولا واحداً ، ولا كثيراً . وليس له خاصية السكم أو السكيف أو الإضافة ، لأن هذه التصورات يمكن أن تنطبق لحسب هلى ما يظهر لنا لاعلى الشيء فى ذاته .

٥٩ — لكنك لو أخذت بالافكار السكانية السالفة فكأنك بذلك تقول أن الحقيقة الواقعية Reality لا يمكن معرفتها ، لأن الشيء فى ذاته هو هذه الحقيقة ، فهو ما يوجد وجوداً حقيقياً بغض النظر عن التصورات الذاتية لمقولنا أما الشيء الذى نعرفه فهو مجرد ظاهر Appearance ، لأن الشيء كما هو فى الحقيقة لا يوجد فى زمان ولا فى مكان ، وليس له صفات السكم أو السكيف أو الإضافة بل هو باختصار لا يمكن تصوره على الإطلاق ، ترى ماذا عسانا أن نقول فيما نطلق عليه اسم المعرفة .. ؟ ما يجب أن نقوله هو ما يأتى : معرفتنا سليمة وصحيحة داخل حدود الظاهر ، أعنى داخل نطاق تجربتنا ، ولا شك أن العالم بأسره ، على نحو ما نعرفه ، عبارة عن ظاهر ، لكن ذلك لا يعنى أنه مجرد وهم . لأن صور هذا الظاهر شاملة وضرورية ، وهى تنطبق على جميع الأذهان التى تشبه أذهاننا فى تركيبها . فهى ليست مجرد تخیلات لا أساس لها يختلفها ذهن فرد من الأفراد وهو ما نسميه بالوهم ، وعلى ذلك فى استطاعتنا أن نقول أن عالم الظاهر هذا هو حقيقة واقعة بالنسبة لنا ، لكن إذا تخيلنا أن فى استطاعتنا أن نعرف الحقيقة كما هى فى ذاتها ، فإننا عندئذ نخدع أنفسنا ونضلها ومن هنا كان لابد للمعرفة أن نلتزم بعالم التجربة لأنها لا تستطيع أن تتجاوز ، لا تستطيع أن تنفذ إلى الحقيقة الداخلية الخفية للعالم . فهذه الحقيقة ستظل بالنسبة لنا لا يمكن معرفتها إلى الأبد بسبب الطريقة التى ركبت بها أذهاننا ، ومادامت التجربة لا تعنى سوى

الكون كما تنقله حواسنا الداخلية والخارجية فلا بد أن تكون الكلمة الأخيرة
لكانط هي أن معرفة الظاهر وحده هي المعرفة الممكنة: معرفة ظواهر العالم الخارجي
المحسوس من ناحية ، وظواهر العالم النفسى الداخلى من ناحية أخرى .

(٥) استئناف المسيرة بعد كانط :

٦٠ — لابد للفلسفة ، إذن ، فيما يرى كانط أن تخفف من ادعائها . وأن
تحذر البدء من بدايات أخرى غير الوجود المباشر فى الزمان والمتكان . وأن
تسكف عن جميع المحاولات التى تقوم بها لمعرفة الحقيقة النهائية ، والنفاذ إلى ما
وراء الظاهر . غير أن أثر هذا التحذير فى عالم الفلسفة كان غريباً ومذهلاً للغاية .
فلم يمض وقت طويل على صيحة كانط للفلاسفة : « حاذروا أن تتقدموا ! » حتى
شرح الفلاسفة فى تنظيم موكب أشبه بموكب المنتصرين ، تتقدمهم الجوقة وهى
تعرف ، أن صبح التعبير ، ومن ورائها الأعلام ترفرف ، سائرين إلى الأمام
بخطى الظافر المنتصر إلى المعركة الفاصلة ، واثقين فى قدرة الفلسفة على معرفة كل
شئ بضربة واحدة — وتقدم الموكب ليحتل قلعة الحقيقة ذاتها . وأنه لمن عجب
أن يحدث ذلك كله بنفس الأسلحة التى أعدها كانط . فقد تقدمت الفلسفة إلى
الأمام تحت لواء كانط حتى أن فلسفته ذاتها التى اعتبرت أدياناً كشف على مر
العصور هى التى أكملت هذا النصر الختامى . وبدلاً من أن تسترشد الفلسفة
بتحذيرات الأستاذ انتفضت مرة واحدة فى ثورة عارضة من الحماس فلم تضع
لنفسها حدوداً قط لأن عليها أن تنجز المستحيل وأن تعرف ما لا يمكن معرفته .
وهكذا كان حماس الفلاسفات الواثقة من نفسها فى هذا العصر .

٦١ — ولقد كان سبب هذا التحول المذهل هو أن الفلسفة فى الوقت الذى
تمسكت فيه بفكرتى الضرورة والشمول ، والفكر الخالص بوصفه تركيباً قالياً
للذهن ، فإنها رفضت فكرة كانط عن الشئ فى ذاته . فقد رأى كل مفكر ، فى

الحال ، أن فكرة الشيء في ذاته فكرة متناقضة ذاتياً فضلاً عن أنها تهديد محال .
 هي تناقض ذاتي واضح : لأن كانط لم يفترض وجودها إلا لأنه كان يعتقد
 أنه لا بد أن تكون هناك علة أو سبب خارجي لأحاساساتنا . ومن هنا فقد ذهب
 إلى أن الشيء في ذاته هو من ناحية علة الظاهر ، وهو من ناحية أخرى لا يمكن
 أن يكون علة ، لأن العلية مقولة من مقولات الذهن ، والمقولات لا تنطبق على
 للشيء في ذاته . كما أننا لا نستطيع رفع هذا التناقض بأن نقول عن الشيء في ذاته
 أنه أساس الظاهر بدلاً من قولنا عنه أنه علة . إذ من الواضح أن ذلك مجرد
 مراوغة أو هو تلاعب بالالفاظ دون أدنى تغير حقيقي في المعنى . وحق لو قلنا
 ان الشيء في ذاته ليس علة ولكنه موجود بحسب . فان ذلك يدل أولاً على
 تناقض ثم هو ثانياً لا لزوم له على الإطلاق : هو تناقض لأنه على الرغم من أنه
 يتحاشى استخدام مقولة العلية فهو لا يزال يستخدم مقولة الوجود ويطبقها على
 الشيء في ذاته . وهذا تناقض أساسي للموقف الكانطي الذي يذهب إلى أن
 المقولات لا تنطبق على الشيء في ذاته . وهو ، من ناحية أخرى ، لا لزوم له ،
 لأنه إذا لم يكن علة لأحاساساتنا فليس هناك ما يبرر افتراض وجوده . ولماذا
 نفترض ، على الإطلاق ، وجود شيء في ذاته ... ؟ ولماذا لا نفترض أن الأشياء
 كما تظهر لنا ، أعني عالم الظاهر ، هي كل ما هو موجود ... ؟ السبب الوحيد هو ،
 فيما يرى كانط ، أن أحاساساتنا لا بد أن تكون لها علة خارجية . فهذا هو
 السبب الحقيقي الذي افترض كانط من أجله وجود الشيء في ذاته . وما دام
 قد ظهر لنا الآن أن الشيء في ذاته لا يمكن أن يكون مثل هذه العلة فليس شيء ما
 يبرر افتراض وجوده . وأخيراً فان تصور وجود شيء لا يمكن معرفته هو
 تصور متناقض ذاتياً تماماً . لأن المعرفة ليست إلا تطبيق تصورات . فإذا عرفنا
 أن شيئاً ما موجود ، وأنه علة ، فقد عرفنا عندئذ أن تصور الوجود والعلية
 ينطبق عليه . ونحن في هذه الحالة نكون قد عرفناه أو على علم به ، أعني أنه لا

يكون حينئذ لا يمكن معرفته ، ولا حتى مجهولاً ،

٦٢ — وهكذا تنهار فكرة الشيء في ذاته من أساسها . ويجب علينا أن نلاحظ في عناية أثر هذا الانهيار على الفلسفة الكانطية . فصور المعرفة : الزمان والمكان والمقولات هي نتاج لذهنتنا أعني أنها لا تأتي من مصدر خارجي . وقد افترض كانط أن العامل المعطى من المعرفة أو الاحساس ، أو المادة أو ما يملأ صور الزمان والمكان ، يرجع إلى مصدر خارجي . ويؤدي بنا هذا الافتراض إلى فكرة متناقضة تناقضاً ذاتياً هي فكرة الشيء في ذاته . وعلى ذلك فإن النهاية الوحيدة التي يمكن أن تنتهي إليها هي أن هذا العامل المعطى [الاحساس] لا يمكن أن يكون ناشئاً من مصدر خارجي . وفي هذه الحالة لا بد أن يكون ، شأنه شأن الصور القبلية *apriori* ، نتاجاً للذهن أو الروح *Mind* . لكن إذا كانت المادة والصورة نتاج للذهن أو الروح *Mind* فإن ذلك يؤدي بنا إلى القول بمثالية مطلقة .

وأخيراً فإن الاعتقاد بأن هناك شيئاً في الكون لا يمكن معرفته يتعظم مع انهيار فكرة الشيء في ذاته . فحين تقول أن هناك شيئاً ما لا يمكن معرفته فذلك تناقض نفسك . ومن هنا فلا بد أن يكون كل شيء يمكن معرفته فليس هناك حد لطموح المعرفة البشرية . وقد أصبح اللامتناهي أو المطلق نفسه في متناول يدها . وتلك هي الأفكار التي ألهمت المسيرة الظافرة التي تقدمت بعد كانط . فذهب : فشته *Fichte* ، وشانج ، وشوبنهاور ، وهيغل — كانت كلها نتاج للفلسفة الكانطية بعد أن بُرت منها زائدة غير ضرورة تسمى باسم : الشيء في ذاته .

د — نقد فكرة ما لا يمكن معرفته :

٦٣ — قد يقال انه بالرغم من أن النظرية الجزئية الخاصة التي أخذ بها

كانظ عن « ما لا يمكن معرفته » Unknowable ، قد ثبت تهاافتها ، فإنه قد تظهر نظرية أخرى أفضل منها عن الموضوع ذاته . أعني أن ينهار فكرة الشيء في ذاته عند كانظ قد يرجع إلى أسباب خاصة بمذهب كانظ نفسه . فعلى الرغم من أن كانظ قد جابه التوفيق في هذه الفكرة ، فإن ذلك لا يمنع من ظهور لون جديد من ألوان « ما لا يمكن معرفته » . والواقع أن هذه التكهّنات الطبيعية رغم أنها خاطئة . ومن ثم فلا بد لنا أن نعمم النتائج التي وصلنا إليها لكي نبين أنها ليست خاصة بطريقة كانظ في طرح المشكلة ، وإنما هي شاملة لأيّة نظرية أخرى غير نظريته . ففكرة « ما لا يمكن معرفته » أيا كان نوعها سوف تؤدي إلى نفس التناقضات . وعلينا أن نرهن أن « ما لا يمكن معرفته » هو ، في ذاته وبغض النظر عن وضعه في هذه الفلسفة الجزئية أو تلك ، تصور متناقض ذاتياً كما أنه مستحيل .

٦٤ — لا بد أن نفرق بوضوح بين المجهول Un Known وما لا يمكن معرفته Un Knowable . فهناك ، بالطبع ، ملايين الأشياء المجهولة والتي يحتمل أن تظل باستمرار مجهولة . وقد يقال عن كثير من هذه الأشياء وأنها لا يمكن معرفتها بمعنى أنها لا بد أن تظل إلى الأبد محجوبة عنا نظراً لعدم وجود الفرصة المواتية أو الأدوات المناسبة لمعرفة . فإذا افترضنا وجود قطعة من الذهب في أعماق محيط من المحيطات الموجودة في كوكب يدور في فلك نجم لا تصل إليه أعظم مجاهرنا ، فيمكن أن نقول عن هذه القطعة من الذهب أنها لا يمكن معرفتها بالمعنى السالف الذكر . لكن ذلك ليس هو معنى « ما لا يمكن معرفته » في الفلسفة . فقطعة الذهب مجهولة ، وستظل مجهولة ، لا بسبب أنها في ذاتها لا يمكن معرفتها ، وإنما بسبب واقعة تصادف حدوثها هي أننا بعيدين أكثر مما ينبغي عن تحصيل معرفة بها . ولولا هذه الظروف العرضية لسكانت معرفتها سهولة سهولة معرفتي بالجنيه الذهبي الذي أحفظ به في جيبي . أما في الفلسفة فإن « ما

لا يمكن معرفته ، يفهم فيها على أنه شيء لا يمكن تركيب عقلا ، على نحو ما هو عليه ، أن يعرفه ، بغض النظر عن جميع الظروف العرضية ، فهو شيء يخرج تماماً عن نطاق المعرفة البشرية ، شيء لا يمكن أن نصل إليه على الإطلاق : لا بسبب بعد المسافة ، أو لعدم وجود الأدوات أو ما شابه ذلك ، بل بسبب طبيعة عملياتنا الذهنية ذاتها . وتلك هي الفكرة التي نقول عنها إنها مستحيلة ومتناقضة ذاتياً ، سواء في الصورة التي ظهرت بها عند كانط أو سبنسر S. Pencer ، وسواء ظهرت عند الفلاسوف الشاك ، أو التجريبي ، أو المثالي .

٦٥ — لا نزاع في أن المعرفة كلها تصورية ، وفي أن إمكان تطبيق تصورات مناسبة على شيء ما يشكل معرفتنا بهذا الشيء . وإذا كان الوجود الفعلي عبارة عن تصور ، فانك حين تقول عن د ما لا يمكن معرفته ، أنه موجود فكأنك تطبق عليه تصوراً من التصورات . لكن تطبيقك لهذا التصور يعنى من ناحية أخرى أنك على معرفة به . ومن ثم فإن النظرية التي تقول ان ما لا يمكن معرفته موجود تتضمن تناقضاً هو أننا نعرف ما لا يمكن معرفته .

ولا يرد على هذه الحجج بالقول بأننا نعرف مجرد وجود الشيء بحسب دون أن نعرف طبيعته . لأن التفرقة بين وجود الشيء وطبيعته تفرقة لا أساس لها : فوجوده جزء من طبيعته مادامت طبيعة الشيء تعتمد على التصورات التي نطبقها عليه ، ومادام الوجود هو أحد هذه التصورات . ولا يرد أيضاً أن معرفة الشيء بحسب ، دون أية معرفة أبعد ، تشير إلى قدر ضئيل تافه من المعرفة ، يبيع لنا أن نقول أن هذا الشيء ، عملياً ، وفيما يتعلق بالمعرفة الأخرى عنه : لا يمكن معرفته . فليست كمية المعرفة هي المشكلة لأننا حين نقول عن شيء ما أنه لا يمكن معرفته فإن ذلك يعنى أنه لا يمكن معرفته بطريقة مطلقة . أما إذا كان لدينا قدر ولو ضئيل جداً من المعلومات عن هذا الشيء فإنه لا يمكن أن يقال عنه انه

و لا يمكن معرفته . فقدرتك على تطبيق مئات التصورات على شيء ما تمثل قدراً كبيراً من المعرفة بهذا الشيء ، لكن قدرتك على أن تطبق عليه تصوراً واحداً فقط تمثل الحد الأدنى من المعرفة بهذا الشيء لكنها تظل معرفة به على أية حال . وإذا واصلنا القول ، كما فعل كانط ، بأن ما لا يمكن معرفته هو علة الظاهر ، فإننا في هذه الحالة نطبق عليه تصور السببية . أما إذا قلنا كما ذهب سبنسر Spencer بأنه القوة التي تحدث العالم [أى تسبب وجوده] فإننا عندئذ نطبق تصور السببية والقوة ، ومن ثم فنحن نزعم لأنفسنا قدراً من المعرفة لا بأس به عن ما لا يمكن معرفته ، وهكذا تصبح النظرية أكثر تناقضاً .

٦٦ — ويمكن أن نسوق هنا أيضاً ملحوظة هيكلية بصفة خاصة وهي أنه لا يمكن إدراك حد شيء ما إلا إذا عرفنا ما وراء هذا الحد . فلا يستطيع أحد أن يعرف نهاية الخط المستقيم ما لم يكن على علم بالمكان الفارغ وراء هذه النهاية . ومن هنا فلو كان للمعرفة ذاتها حد مطلق لما استطعنا أن نعرف ذلك . لأننا لا نعرف الحد إلا إذا عرفنا ما وراء هذا الحد . ولا بد أن يعنى ذلك في هذه الحالة تجاوز المعرفة بالفعل للحد المفترض . أو أن الحد ، بعبارة أخرى ، لم يعد حداً . والجهل الكامل بشيء ما يعنى عدم المعرفة الكاملة به ، ويعنى ، من ثم ، عدم معرفتنا بجهلنا به لأن معرفتنا بجهلنا بشيء ما تكون ممكنة إلا إذا عرفنا جانباً من هذا الشيء ، ثم أدركنا أن هذه المعرفة ضئيلة للغاية . أما الجهل الكامل بشيء فهو يعنى عدم المعرفة الكاملة به : وذلك يعنى عجزنا حتى عن معرفة جهلنا به . لكن نظرية ما لا يمكن معرفته ، تتجاهل هذه الاعتبارات جميعاً . لأنها تتضمن أولاً : وجود حد مطلق لمعرفتنا فضلاً عن معرفتنا بهذا الحد ثم عدم معرفتنا بما وراء هذا الحد — وذلك مستحيل . وهي تتضمن ثانياً : الجهل المطلق بشيء من الأشياء وفي نفس الوقت معرفتنا بهذا الجهل — وذلك أيضاً مستحيل .

٦٧ — ويعتقد الناس أن افتراض عدم وجود حدود لامكان المعرفة البشرية افتراض لا يتفق مع التواضع البشرى المطلوب . لكننا قد نعترف بمدى عمق جهلنا . وبأتنا عرضة للوقوع في الخطأ ، وبوسائلنا الضعيفة — [وذلك كله يؤكد التواضع المطلوب] لكن هذه الاعترافات لا تؤثر على مشكلة ما لا يمكن معرفته . فهي قد تبرهن على وجود أشياء مجهولة لنا ، لكنها لا تدل أبداً على وجود شيء لا يمكن معرفته . وقد يبدو عقل أرسطو أو عقل هيجل أشبه بمقول أطفال صغار في نظر الإنسان السوبرمان [الإنسان الأعلى] في المستقبل . لكن ما سوف يعرفه هذا الإنسان الأعلى هو شيء قابل لأن يعرف ، أهى يمكن معرفته Knowable مع أنه كان مجهولاً طبعاً . وما عرفه هيجل هو شيء يمكن معرفته رغم أنه ، بغير شك ، مجهول للطفل الصغير . والطفل الصغير لا يفهم حساب التكامل والتفاضل ، لكن ذلك لا يعنى أنه لا يمكن للطفل أن يعرفها بدليل أنه يعرفها بالفعل حين يكبر . مع أنها لو كانت ما لا يمكن معرفته ، بالمعنى الفلسفى لهذا اللفظ لما كان فى مقدور الطفل أن يعرفها على الإطلاق . لأن التركيب الأساسى لذاته ، كان سيمنع هذه المعرفة عندئذ ويجعلها مستحيلة استحالة تامة وقد نعرف عن شخصى ما أنه غيبى أو غير متعام ، وقد نقول ، لهذا السبب ، أنه من المستحيل أن يفهم حساب التفاضل والتكامل . لكن لا يمكن لأحد أن يقول أن حساب التفاضل والتكامل هو مما لا يمكن معرفته لهذا الشخص . لأن هذا المصطلح وما لا يمكن معرفته . . . unknowable ، لا يعنى شيئاً يعجز هذا العقل أو ذاك عن معرفته ، لكنه يعنى شيئاً لا يستطيع العقل بما هو كذلك أن يفهمه بالغاً ما بلغ نموه وتطوره . ومن ثم فلا يعد جهلنا الحال بالكون دليلاً على وجود ما لا يمكن معرفته .

٦٨ — يبدو أنه لا يزال هناك عقل واحد لا بد أن يلوذ به أنصار فكرة

د مالا يمكن معرفته . فقد يقولون أن الحجج التي سقتها تبرهن على أن وجود مالا يمكن معرفته يتضمن تناقضاً ذاتياً ، لكنها لا تبرهن على أننا نستطيع إنكار وجوده . فمن التناقض الذاتي أن تقول أن مالا يمكن معرفته موجود ، لكن ليس من التناقض الذاتي أن تقول أنه قد يوجد حتى على الرغم من أننا لا نعرفه . لأننا في هذه الحالة لا نطبق تصرر الوجود وإنما نقول لحسب أننا لا نعرف ما إذا كان هذا التطور ينطبق عليه أم لا ، فقد لا تكون لدينا أدلة قوية لإثبات وجود ما لا يمكن معرفته ، لكن ليست لدينا ، من ناحية أخرى ، أدلة قوية تدعونا لإنكار وجوده . والرد على ذلك هو أننا لدينا أسباباً قوية لإنكار وجوده ، وللقول بأن هذا الموقف الجديد متناقض ذاتياً مثله مثل الموقف السابق تماماً : افرض أن ما لا يمكن معرفته موجود ، في هذه الحالة سوف تنطبق عليه مقولة الوجود ، سواء طبقناها نحن بالفعل أم لا إذ يكفي أنه يمكن تطبيقها . والقول بأن إحدى مقولاتنا العقلية تنطبق على مالا يمكن معرفته ، يعنى أنه يمكن معرفته إلى الحد الذي يمكن فيه تطبيق هذه المقولة . وهكذا تقع في نفس التناقض السالف الذكر .

٦٩ — ومن هنا فإنا نستطيع أن ننكر بقوة وجود ما لا يمكن معرفته . والنتيجة التي ننتهي إليها من ذلك كله هي : أنه لا شيء في الوجود لا يستطيع العقل البشري أن يعرفه : سواء أ كان اللامتناهى ، أو المطلق ، أو الشيء في ذاته . ومن ثم تصبح الأقوال الشائعة التي تقول أن العقل البشري محدود ومتناه وهو لا يستطيع أن يعرف اللامتناهى محض خرافة . والمبدأ الذي يكمن خلف هذه النتائج هو ما يلي : أنه لا معنى لكلمة الوجود سوى إمكان أن يكون الشيء معروفاً ، إمكان أن يكون موضوعاً للوعى أو الشعور . فحين نقول عن شيء ما أنه موجود وجوداً فعلياً ، فإن ذلك يعنى أنه شيء يمكن أن يكون موضوعاً للوعى أو الشعور . ومن هنا فإن الوجود الفعل *Existence* يرتبط بالوعى ويعتمد

عليه . ولقد كانت نظرية د ما لا يمكن معرفته ، متناقضة ذاتيا لأنها تفترض أن الوجود الفعلي يمكن أن يكون مستقلا عن الوعي أو الروح Mind . وقد يسأل سائل : أتصدق هذه النتيجة على الحقيقة Reality كما صدقت على الوجود الفعلي ؟.. لقد سبق أن ذكرنا أن الحقيقة وجود مستقل لكن ليس لها وجود فعلي Existence . وقد يجوز القول بأن كل وجود فعلي يرتبط بالوعي أو الروح بحيث لا يمكن أن يوجد ما لا يمكن معرفته، لكن ألا يجوز أن يكون لما لا يمكن معرفته وجود مستقل أو حقيقة ؟ الجواب بالنفي . لا تناسق أن رأينا أن هذا الوجود المستقل الذي نسبناه إلى الحقيقة هو وجود منطقي فحسب أعني وجوداً في الفكر وهو لذلك لا يمكن أن يكون له وجود منفصل عن الفكر . أهني لا يمكن أن يكون ما لا يمكن معرفته .

الفصل الثالث

هيجل

الفصل الثالث

« هيجل »

(١) التفسير : السبب والعلة . . . Cause & Reason

٧٠ — لو وصفنا المشكلة التي تبحثها الفلسفة ، بأوسع معنى للكلمة ، لقلنا أنها تفسير الكون . صحيح أن مشكلات الفلسفة بمعنى ما متعددة ، فهناك : مشكلات الأخلاق ، والميتافيزيقا ، والجمال ، ونظرية المعرفة ، لكن تفسير الكون سوف يتضمن حل هذه المشكلات جميعاً . وقد يعترض معترض فيقول أن محاولة تفسير الكون بمعارفنا وقدراتنا المحدودة عمل أشبه ما يكون برفع الكون على ريشة . لكن إذا كان معنى ذلك أن التفسير النهائي للأشياء لا يمكن معرفته ، فقد سبق أن رأينا منذ قليل أن مثل هذا الموقف متهاون ولا يمكن الدفاع عنه . أما إذا كان معناه أننا لا يمكن أن نأمل في تفسير كامل ونمام للكون فقد نسلم بذلك : لكن القول بأن معرفتنا لا يمكن مطلقاً أن تكون كاملة لا يبرر التوقف عن محاولة تحصيل هذه المعرفة بقدر ما نستطيع ؛ وعلى ذلك فسوف نظل على حق في البحث عن تفسير الكون .

٧١ — ولقد اختلف الفلاسفة حول ما إذا كان ينبغي علينا أن نلتزم بتفسير الكون في المادة أم في الروح ، أعني في علة أولى خامضة أم في خالق عاقل . لكن المشكلة التي يتعين علينا حلها قبل ذلك هي أن نعرف أولاً : ما التفسير ؟ . حين نقول أننا سنقوم بتفسير الكون : فما الذي نرغب في معرفته عن هذا الكون ؟

نحن نقول ، عادة ، عن الواقعة المعزولة أننا فسرناها حين نكشف سببها ؛ وهي تظل بغير تفسير ما لم نستطيع التحقق من هذا السبب . فيمكن ، على سبيل المثال ، أن أفسر البرودة التي تسربت إلى قدمي بوجود تيار هوائي في الغرفة . لكننا لا نستطيع أن نفسر الكون بهذه الطريقة . فلو كان في استطاعتنا أن نقول أن للكون سبباً ، لاصطدمنا بمشكلة جديدة هي : أما أن يكون هذا السبب نتيجة لسبب أسبق منه أو لا يكون . أعني أما أن ترجع سلسلة الأسباب إلى الوراء على نحو لامتناه ، وأما أن يكون هناك سبب أول ليس نتيجة لسبب آخر أسبق منه . فإذا كانت السلسلة لامتناهية فلن نحصل في هذه الحالة على تفسير نهائي أو أخير للعالم . أما إذا كان هناك سبب أول ، فإن هذا السبب الأول نفسه سيظل واقعة بلا تفسير ما دمنا نعني بتفسير الشيء تعديد سببه ، عندئذ سوف يكون السبب الأول ، حسب فرضنا ، بغير تفسير وغير قابل للتفسير لأننا لن نستطيع أن نحدد له سبباً . وتفسير الكون بشيء هو في حد ذاته سر غامض تماماً لا يمكن يقيناً أن يعد تفسيراً على الإطلاق .

٧٢ - يبدو ، إذن ، أن السببية مبدأ قادر على تفسير الوقائع الجزئية لكنه عاجز عن تفسير الكون ككل . لكننا لو نظرنا نظرة أعمق لوجدنا أن مبدأ السببية عاجز ، في الواقع ، حتى عن تفسير الوقائع الجزئية نفسها : خذ مثلاً هذه القضية : « البرد يجعل الماء يتجمد » نحدد أن البرد هنا هو السبب [أو جزء من السبب] وأن الثلج هو النتيجة . لكنك ستجد أنه من المستحيل عليك أن تعرف لماذا لا بد للبرد أن يكون سبباً للتجمد . فالسبب والنتيجة لا يشبه الواحد منها الآخر بأية صورة من الصور . وليس في استطاعة المرء أن يحدد بينهما صلة . ومعنى ذلك أن القول بأن : « البرد يجعل الماء يتجمد » ليس إلا واقعة غامضة لا تفسير لها ، وليس في مقدور أحد أن يتوقعها ؛ بل أن المرء يستطيع أن يتنبأ ، على العكس ، بالصورة المقابلة أعني أن البرد قد يحول الماء إلى بخار سواء يسواء .

ولا ترجع صعوبة هذه المشكلة إلى جهلنا بالأسباب التي تتوسط هذه العملية. صحيح أن القول بأن د ا ، السبب يعقبه د ب ، النتيجة يعنى بالطبع أن هناك بين د ا ، [البرد] و د ب ، [الثلج] جزئيات صغيرة لا يحصر لها ، أو أى تغيرات أخرى تشغل قدراً ضئيلاً جداً من الزمان تعجز قدراتنا البشرية عن إدراكه . لكن حتى لو عرفنا جميع الأسباب والنتائج المتوسطة فإن العملية منطل مع ذلك غامضة . افترض أن السلسلة تسير على النحو التالى : ١ ، ١ ، ٢ ، ٢ ، ٣ ... ب — فإن التسلسل ١ ، ١ يظل بلا تفسير تماماً كالسلسلة كلها من ١ حتى ب . لأن د ا ، شىء يختلف تماماً عن د ا ، ، والمشكلة هي أننا لا نستطيع أن نعرف كيف يمكن لواقعة جزئية معينة أن تنتج واقعة أخرى تختلف عنها أتم الاختلاف . المشكلة هي أننا لا نعرف لماذا ينبغى على د ب ، أن تتبع د ا ، . ولا تحل هذه المشكلة بأسباب وسطى ، لأننا سنجد أنفسنا أمام المشكلة في ذاتها : وهي لماذا تتبع د ا ، د ا ، — فليس الخطأ في نقص معرفتنا بالأسباب لكنه في مبدأ السببية ذاته ، أهنى أن السببية لا تفسر شيئاً على الإطلاق (١) .

يفترض التفكير الشائع ، دائماً ، أن الفلاسفة حين يحاول تفسير الكون لابد أن تعتمد في ذلك على مبدأ السببية ، ولا سيما فكرة السبب الأول . ومن ثم فقد قيل عن المثالية إنها الفلسفة التي تذهب إلى أن السبب النهائي للأشياء جميعاً هو الروح . . Mind ، وعن المادية أنها الفلسفة التي تذهب إلى أن المبدأ الأول هو

(١) وقد يعترض على ذلك بأننا هنا ننظر إلى التغير على أنه سلسلة من الظواهر المنفصلة بينما هو في واقع الأمر تيار متصل . ولكن حتى إذا استطعنا أن نصوغ تصور السببية في لغة الاتصال ، فإن الحججة التي نسوقها هنا لن تتأثر . فسوف يظل سرّاً مغلقاً علينا كيف يمكن لوضع بعينه من الأشياء أن يتبعه وضع آخر لأشياء تختلف عنه .

المادة . وينظر اللاهوت الشائع إلى الله على أنه سبب للكون . لكننا قد بينا أن مثل هذا التفسير عقيم مجذب^(١) . سواء قلنا أن السبب الأول هو المادة أم هو شخص كالله أو الروح أو الذرات الدائمة الحركة Vortex - atoms أو قوة الكهرباء ، فجميع هذه الأقوال سوف تترك الكون في النهاية سراً لا يمكن تفسيره ولو افترضنا أننا أصبحنا على علم بكل شيء ، وأتأعرفنا ليس السبب الأول وحده بل سلسلة الأسباب والنتائج كلها ، فأنتنا سنظل ، مع ذلك ، بعيدين عن فهم الكون . لأن السبب الأول الذى نقول به سيكون أولاً : عبارة عن سر غامض تماماً أعنى واقعة لا يمكن تفسيرها . وثانياً : - لأن أى تسلسل تال لسلسلة الأسباب والنتائج سوف يجلب معه سراً غامضاً جديداً . فعلينا إذن أن نتخلى عن هذا اللون من التفكير . وأن نبحث عن مبدأ آخر غير السببية نفس به الكون .

٧٣ - هدنا من جديد إلى مشكلتنا الأصلية : ما التفسير . . ؟ ويمكننا الآن أن نصوغها على النحو التالى : ما لون المعرفة الذى يجهلنا ننظر إلى الشيء فنقول أنه لم يعد سراً غامضاً . . ؟ لنأخذ موضوعاً من أكثر الموضوعات غموضاً في العالم وهو موضوع الشر . حين تتساءل عن تفسير للشر فما الذى نريد أن نعرفه بالضبط . . ؟ واضح أننا لا نريد أن نعرف أصل الشر أو سببه - هل الرغم من أن هذه المشكلة كثيراً ما تسمى بمشكلة أصل الشر - فافرض أن شخصاً اكتشف أن سبب وجود الشر هو غاز مجهول في الجرد [وكون الفرض مستحيلاً لا يضر بالحجة التى نسوقها] - وافرض أن العلم استطاع أن يعزل هذا الغاز ، وأن

(١) يقصد أن هذا التفسير لا يبين « الضرورة » في تفسير الكون بحيث تكون السلسلة كلها ضرورية ، ويكون المبدأ الأول قد فسر تفسيراً واضحاً بحيث يظهر أنه لا بد أن يكون هو الأول [المترجم]

يكتشف خواصه ، وأن يصل إلى معرفة كاملة بالقوانين التي تتحكم فيه . فهل يمكن أن نقنع هلى أى نحو بهذا الحل لمشكلة الشر . . . ؟ ا يكون هذا ما نود أن نعرفه . . . ؟ واضح أنه ليس كذلك . فسوف نرد على هذا الحل بأن نقول أنه على الرغم من اكتشاف سبب الشر فانه لا يزال يبدو أمامنا كشيء لا معقول ولا يمكن فهمه . ومن الواضح أن « لامعقولية » Irrationality الشر الظاهرة هى مصدر غموضه أو هى التى تجعله سراً غامضاً . ولذا فإن ما نود أن نعرفه حقاً هو : كيف يمكن أن يكون وجود الشر فى العالم معقولاً . . . reasonable ؟ ويظهرنا ذلك على أن التفسير الصحيح الاصيل للكون لابد أن يبين لنا الكون معقولاً ، أعنى لا بد أن نجد علة معقولة Reason للكون لا سبباً . . Cause . وأن المبدأ الاول للعالم لا يمكن أن يكون سبباً وإنما علة يكون العالم معلولاً لها . ويتفق ذلك مع النتائج التى وصلنا إليها أثناء دراستنا للثنائية اليونانية هلى نحو ما سيظهر لنا لو عدنا إلى القضية التاسعة هناك [فقرة ٣٩] .

٧٤ - لو قارنا بين العلة والمعلول من ناحية ، وبين السبب والنتيجة من ناحية أخرى ، لوجدنا أن الاول تخلو من المساوىء التى وجدناها فى الثانية . فنحن لا نستطيع أن نجد تفسيراً لماذا يتبع السبب المعين نتيجة معينة ، لا نستطيع أن نجد تفسيراً لماذا يتبع البرد التجمد . ولكننا لا نجد ذلك فى العلة والمعلول . لأن العلة نفسها تقدم لنا علة ذلك . فالنتيجة فى أى استدلال صحيح لابد أن تنتج من المقدمات ، ونحن نعرف لم يحدث ذلك . أما إذا قلنا أن البرد يجعل الماء يتجمد أو أن التجمد ينتج من الماء فاننا لا نستطيع أن نعرف لماذا لابد أن يحدث ذلك فلا يبدو أمامنا أية ضرورة فى ذلك فقد يتبع البرد أى شيء آخر غير التجمد . لكن العلة لابد أن تتبع معلولها ونحن نعرف مصدر هذه الضرورة لأنها ضرورة منطقية . وباختصار نحن لا نستطيع أن نستنبط التجمد من البرد لأن فكرة البرد لا تتضمن فكرة التجمد . ولكننا نستطيع نستنبط المعلول من العلة لأن فكرة

العلة تتضمن فكرة المعلول ، وهذا ما نعنيه بقولنا أن هذا المعلول ينتج من هذه العلة .

ولو أننا استطعنا أن نستنبط العالم ، منطقياً ، من مبدأ أول فأننا نكون قد فسرنا العالم . ونحن نعرف أن العالم واقعة قائمة Fact ونعرف أنه هذا اللون المعين من العالم تماماً . وما نريد أن نعرفه هو لماذا لا بد أن يكون كذلك فإذا استطعنا أن نكشف مبدأ أول وبرهنا على أن العالم ينتج بالضرورة المنطقية من هذا المبدأ الأول . وبرهنا في الوقت نفسه على أن العالم لا بد أن يكون على هذا النحو الذي هو عليه الآن لا استطعنا بذلك أن نجد تفسيراً للعالم . ولكن ذلك لا يعنى سوى أن مبدأنا الأول لا بد أن يكون علة Reasn وأن يكون العالم ، بكل ما يحتويه ، نتيجة منطقية لهذه العلة . أهى أن نكون قادرين على استنباط العالم استنباطاً منطقياً من هذا المبدأ (١) .

٧٥ — من الأهمية البالغة أن نضع في ذهننا أن التفسير يتضمن فكرة الضرورة المنطقية ، وأن الغياب الظاهري للضرورة في العالم هو ، على وجه الدقة ، الذى يجعلنا نهار بالشكوى من أن العالم لا يمكن فهمه . فالبرد يؤدي إلى ظهور الثلج تلك واقعة موجودة ، لكننا لا نعرف لماذا لا بد أن تكون كذلك . فهى

(١) سوف أفترض في هذا القسم ، وفي الأقسام التالية ، أن انتقال هيجل من المنطق إلى الطبيعة هى محاولة من الاستنباط المنطقى . وهو افتراض يمكن بالطبع أن يناقش . لكنى سوف أسوق المبررات التى جعلتنى آخذ بهذا الفرض في مكانها المناسب . انظر فيما بعد فقرة ٤١٩ — ٤٢٤ . وانظر عرضاً لوجهة النظر المضادة في كتاب مكرن Macran : نظرية المنطق العبرى عند هيجل ص ٨٤ .

تؤكد ذاتها في العالم بطريقة قطعية دون أن تقدم لذلك علة معقولة Reason وإنما هي موجود على هذا النحو وكفى . ولهذا السبب لا نستطيع أن نفهمها ونقول عنها أنها سر مغلق . لكننا لو استطعنا أن نرى في وجودها ضرورة منطقية بدلا من مجرد كونها واقعة موجودة ، أعنى لو استطعنا أن نعرف علتها المعقولة Reason وأنها تخرج من هذه العلة بالضرورة كما تخرج النتيجة المنطقية من مقدماتها . لا استطعنا أن نفهمها وأن نكون بذلك قد فسرناها . وعلى ذلك فالفلسفة التي تأخذ على عاتقها تفسير العالم تفسيراً حقيقياً أصيلاً لا بد أن تضع في اعتبارها أن يكون مبدؤا الأول علة عقلية Reason لا سببا Cause ولا بد أن تشرع في استنباط العالم من هذه العلة الأولى بحيث يظهر العالم كنتيجة منطقية وليس أثرأ من آثار سبب ما . ولن نرى في هذه الحالة أن الأشياء موجودة على نحو ما هي عليه فحسب ، وإنما سنرى لماذا توجد على هذا النحو . وتلك هي الفكرة الهيكلية الأساسية عن التغير ؛ وهذا هو ما حاولت الفلسفة الهيكلية أن تقوم به . ولهذا السبب فأنا نقول أن اليونانيين القدماء لاسيما أرسطو كانوا يتلبسون الطريق حين ذهبوا إلى أن المبدأ الأول للعالم ليس سابقاً عليه أسبقية زمانية ، أعنى كما يسبق السبب الأثر الذي ينتجه ، ولكنه يسبق العالم أسبقية منطقية أعنى كما تسبق المقدمة نتيجتها .

(ب) العلة بوصفها الشكل . . .

٧٦ — خلاف لنا القسم السابق مشكلتين مباشرتين وملحنتين : الأولى إلقاء الضوء على ما نقصده بالعلة المعقولة Reason لأننا قدمنا عنها فكرة غامضة فحسب . والثانية : توضيح المشكلة الآتية . هب أننا وجدنا علة أولى للعالم ، ألا تتضمن هذه العلة مسارىء السبب الأول . ؟ لقد كان السبب الأول غامضاً غموضاً مطلقاً لأنه لم يكن نتيجة لسبب أسبق منه : ألا تكون العلة الأولى غامضة كذلك

غموضاً مطلقاً لأنها ليست معلولا لعلة أسبق منها ، ولأنها ، رغم كونها علة ، فهي نفسها لا تفسرها علة سابقة عليها . . ؟ وسوف نبحث أولى هاتين المشكلتين في هذا القسم ، ثم نبحث المشكلة الثانية في القسم التالي .

٧٧ — يتألف الكون من كثرة كثيرة من الأشياء الجزئية ، وقد تكون هذه الأشياء كائنات مادية ، وقد تكون كائنات نفسية : كالمقول والأفكار والوجدانات ، لكنهما في كلتا الحالتين أشياء جزئية . ولا يمكن أن يكون المبدأ الذى نبحث عنه هو نفسه جزئياً لأنه علة للأشياء الجزئية . فعل الرغم من أن السبب الأول كان من الممكن أن يكون هو نفسه شيئاً ، فإن العلة لا يمكن أن تكون شيئاً . هب أننا قلنا ، كما ذهب أفلاطون ، أن علة الأشياء جميعاً هو الخير Good أعنى أن أى شيء فى العالم موجود على نحو ما هو عليه لأن من الخير أن يوجد على هذه الصورة . أن الخير فى هذه الحالة لا يمكن أن يكون شيئاً جزئياً ، صحيح أن الأشياء الجزئية غيره لكن الخير نفسه لا يمكن أن يكون هذا الشيء الجزئى أو ذاك . وقد نقول ، بنفس الطريقة ، إن علة المثلث المتساوى الزوايا أنه متساوى الأضلاع ، لكن فكرة تساوى الأضلاع ذاتها ليست شيئاً موجوداً وجوداً فعلياً قائماً بذاته مستقلاً عن المثلثات . لأن أى شيء جزئى موجود فى زمان ومكان . فى حين أن العلة ليست أشياء تسبب فى المكان فلا يمكن أن نعرفها بالمجهر أو العرقب ، كلا ، ولا هى توجد فى الزمان كما توجد الكائنات النفسية فى الأذهان . فإذا افترضنا عدم وجود أذهان ولا مثلثات متساوية الأضلاع ، فسوف تظل فكرة تساوى الزوايا موجودة وسوف تظل علتها هى تساوى الأضلاع .

العلة ، إذن ، ليست شيئاً له وجود فعلى مستقل أو قائم بذاته ، فهى تجريد . وقد نتحدث عن الشيء وهلته كما لو كانا منفصلين . والواقع أنهما منفصلان فى

الفكر فقط ؛ أما إذا أقننا أن هلة الشيء منفصلة عن الشيء نفسه فذلك ليس
التجريدأ : فالخير عبارة عن تجريد من الأشياء الخيرة ؛ وفكرة توازي الاضلاع
تجريد من الاشكال المتوازية الاضلاع ؛ والمبدأ الأول للعالم ، أو علته الأولى ،
ليست شيئاً يوجد وجوداً فعلياً منفصلاً عن العالم .

وإذا كان لابد أن يفصله عن العالم فإن ذلك لا يتم الا في الفكر فحسب ،
لأن هذه العملية عبارة عن تجريد ، والتجريد كلى ، ومن ثم فلا بد أن تكون
العلة كلية . ولقد وصلنا إلى هذه النتيجة من تحليلنا لعملية التفسير وهى نفسها
النتيجة التى سبق أن وصلنا إليها ، بطريقة مختلفة ، فى الفلسفة اليونانية .

وبالتالى فإن المبدأ الأول للعالم ، أو المطلق ، أو مصدر الأشياء جميعاً هو ..
كل Universal . وعالمنا أن ننظر إلى الكلى بوصفه هلة ينتج عنها العلم بوصفه
معلولا منطقيا لها ، وبالتالى فلا بد أن يكون من الممكن أن نستنبط العالم بالفعل
من هذه العلة .

٧٨ — قد يعترض معترض فيقول : أن فكرة العلة العقلية Reason تعنى
طريقة فى الاستدلال وليست مجرد مجموعة من التصورات أو الكليات ، لكننا
لو تأملنا أى استدلال بالفعل كالأستدلال الآتى : —

كل الخشخاش جميل

بعض الخشخاش أحمر

أذن بعض الاشياء الحمراء جميلة

لوجدنا أنه يتألف من سلسلة من التصورات «فالخشخاش» تصور ، وكذلك
«الأحمر» و«الجميل» . أما كلمة «كل» ، أو «بعض» فهما يعبران عن مقولتى

الجملة والكثرة، وكلية ويكون، تعبر عن تصور الوجود أو ربما تصور الاشتغال (١).
ولو فعلنا كما يفعل المناطقة الصوريون وأفرغنا المضمون المادى من عملية الاستدلال
لاستطعنا أن نكتب الاستدلال السابق على النحو التالى :

كل ا هو ب

بعض ا هو ب

أذن بعض ب هو ب

وسوف نجد أن الرموز ا ، ب ، ح ، لا تزال هنا أيضا تمثل مجموعة
من التصورات وإن كانت أكثر تجريداً من التصورات السابقة . وهكذا نجد أن
العلة ، حتى من هذه الوجهة من النظر ، هى سلسلة من التصورات .

وهذا القول لا يعتمد على ما يعرف فى المنطق باسم نظرية المذهب بالتصورى
.. Conceptualism فنحن لا ننكر أننا نناقش أشياء واقعية كالحشخاش والأشياء
الجمراء . . الخ ولا نؤكد أننا نقوم بعملية استدلال للأفكار فحسب ، فعملية
الاستدلال تنطبق على الأشياء ولكن عملية الاستدلال نفسها التى تنطبق على الأشياء
تتألف من سلسلة من الأفكار أو الكليات .

والقول بأن العلة ، إذا ما نظر إليها على هذا النحو ، ليست مجموعة من
الكليات الجامدة الميتة ، وإنما هى عملية Process أو حركة للكليات نستطيع
بواسطتها الانتقال من إحدى الكليات إلى الأخرى — هذا القول لفئة خصبة

(١) كلمة يكون مضمرة فى اللغة العربية ظاهرة فى اللغات الأجنبية ، فالأصل
أن يقال د الحشخاش يكون أو هو جميل ، ويكون أو هو أحر وبعض الأشياء
هى جمراء ... الخ . [المترجم] .

للاغاية من هيجل . لكننا سوف نتركه الآن كما هو بغير تطوير . لأن النقطة الوحيدة التي نود أن نشير إليها الآن هي أن العلة الأولى للعالم تتألف من كليات أو هي الكل . ولا تزال هذه الفكرة بالطبع غامضة للغاية . لكن المبدأ الغامض ، الذي تعبر عنه هذه الفكرة ، سوف يحدد نفسه ويدين ذاته كلما تقدمنا .

(ح) العلة بوصفها تعينا ذاتيا .. Self - determined .

٧٩ — إذا افترضنا أننا وجدنا العلة الأولى للعالم ، ألا يمكن أن تكون هذه العلة ، كالسبب الأول ، واقعة غامضة بغير تفسير . ؟ تلك هي المشكلة الثانية التي علينا الآن أن ندرسها .

ان المبدأ الأول الذي نحاول أن نفسر الـكون عن طريقه لا بد أن يحقق شرطين :

الشرط الأول : أن يكون قادراً على تفسير العالم ، أعني أنه لا بد أن يبين لنا كيف يخرج منه العالم خروجاً ضرورياً ، وهذا الشرط يتوافر في مبدأ العلة الأولى ولكنه لا يتحقق في مبدأ السبب الأول : فلو افترضنا أن المبدأ الأول هو السبب الأول لوجدنا أنه لا يفسر العالم في هذه الحالة . إذ من المستحيل أن نرى أية علاقة ضرورية بين السبب والمسبب . لكننا حين نفترض أن المبدأ الأول هو العلة الأولى فسوف يكون في استطاعتنا أن نرى كيف يمكن للعالم أن يكون معلولاً ضرورياً لهذا المبدأ . وفي هذه الحالة يكون التفسير سليماً لأننا نجد الرابطة المنطقية الضرورية بين العلة والمعلول . والشرط الثاني : - الذي لا بد من توافره في المبدأ الأول هو أنه لا بد أن يفسر نفسه بنفسه ، إذ لو بقي بلا تفسير فسوف يكون عبارة عن غموض مطلق ، كذلك يكون غموضاً مطلقاً لو فسره شيء آخر فضلاً عن أنه ان يكون ، في هذه الحالة ، مبدأ أول ، لأن الشيء الذي فسره سيكون في هذه الحالة سابقاً عليه ، كما أنه سيكون كبداً للتفسير أهلي

منه . ومن ثم فلا بد أن يكون للمبدأ الأول تفسير تابع من ذاته ولا يتوافر هذا الشرط في السبب الأول : إذ لا بد أن يكون معنى السبب الأول أنه شيء موجود يحتاج إلى سبب أعلى منه . لكن العلة هي المبدأ الذى يفسر نفسه
Self - explanatory

٨٠ — ولقد حقق اسبنوزا هذا الشرط الثانى أعنى أن يكون المبدأ الأول بما يفسر نفسه بنفسه . فالمبدأ الأول عنده هو الجوهر Substance وهو يعرف الجوهر بأنه : دما هو فى ذاته وما يتصور خلال ذاته . وهو التصور الذى لا يعتمد فى تكوينه على أى تصور آخر .. ، (١) .

واسبنوزا يصف الجوهر أيضاً بأنه سبب ذاته Causa Sui . ولا شك أن كلمة السبب Cause تستخدم هنا بمعنى أوسع من المعنى الذى سبق أن استخدمناها فيه . فقد سبق أن رأينا أن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون سبباً من أى لون . والمسألة هنا مسألة مصطلحات لحسب . فما يعنيه اسبنوزا هو أن الجوهر يحدد نفسه بنفسه ، ويعين ذاته ، وهو يفسر نفسه بنفسه ، لأن ما يحدده شيء آخر غير ذاته لا يمكن فهمه ، وكذلك لا يمكن تفسيره ، إلا بالرجوع إلى هذا الشيء الآخر .

٨١ — العلة هي ، إذن ، المبدأ الوحيد الذى يمكن أن يفسر نفسه بنفسه . ومن المستحيل أن نفهم هذه العبارة فهماً تاماً قبل أن نصل إلى المنطق الهيجلى بالتفصيل ، أو حتى نألف ، على الأقل ، تحديداته الرئيسية . غير أن الملاحظات التالية سوف تكون ضرورية فى هذه المرحلة العامة لأنها ستعطينا فهماً تمهيدياً للموضوع . لو كان هناك شيء آخر غير العلة نعتبره المبدأ الأول للأشياء ،

(١) اسبنوزا : الأخلاق ، التعريف الثالث .

فسوف يكون من الممكن للعقل باستمرار أن يطالب بمبدأ أعلى . فلو افترضنا أن المادة هي علة العالم ، فسوف يظهر سؤال في الحال : وما علة المادة . . ؟ وسبب ذلك أن المادة ليست علة معقولة Reason ولا يمكن أن تكون كذلك رغم أنها يمكن أن تكون سبباً .. a Cause . في حين أن مثل هذه المشكلة لا تظهر في حالة العلة الحقيقية الأصلية ، لأنه إذا كان من المناسب تماماً أن نسأل ما علة المادة ، أو الشر ، أو هذا الكتاب أو ذلك المنزل ، فسيكون من السخف أن نسأل ما علة العلة . فالحاجة إلى تفسير العالم تعني ، كما سبق أن ذكرنا ، أننا نريد أن نبرهن لا نفسنا أن العالم ليس واقعة محض توجد على هذا النحو ولكنه ضرورة منطقية . فنحن نريد ألا يبدو العالم كواقعة تؤكد نفسها أمام الشعور تأكيدياً قطعياً وإنما يبدو لنا كشيء معقول نابع من العقل وهو تجسيد له (١) . أننا نتساءل عن معقولية العالم ، ولو أجبنا على هذا التساؤل ، أعني لو برهنا على أن العالم معقول أو عقل Rational فالتساؤل بعد ذلك عن معقولية العلة المعقولة Reason ؛ لأن التساؤل عن معقولية العلة المعقولة هو تساؤل لا معنى له . فلو فهمنا معنى العلة الخالدة في ذاتها لوجدنا أنها لا بد أن تكون بالضرورة عقلية تماماً ولا يمكن أن تتساءل عن شيء أبعد من ذلك لأن العلة هي علة ذاتها ، أنها حسب تصورنا نفسها ، تفسر نفسها بنفسها وتحدد ذاتها بذاتها .

٨٢ - قد يقال إنه على الرغم من أن هذه الملاحظات قد تكون صحيحة عن العلة عموماً ، فإنها قد لا تكون كذلك عن هذه العلة الجزئية أو تلك . والفرقة بين العلة عموماً والعلة الجزئية تشبه الفرقة بين مبدأ السببية والسبب

(١) هنا استخدام مزدوج لكلمة Reason التي تعني في اللغة الانجليزية العقل والعلة في آن معا ، والمؤلف يستخدمها في هذا السياق بالمعنيين [المترجم] .

الجزئى . فالبرد سبب جزئى لكنه ليس مبدأ السببية . وتوازى الاضلاع حلة --
 حلة الخصائص المختلفة للمثلث -- لكنه ليس العلة بصفة عامة . وكما أننا قد نتساءل
 عن سبب السبب ، فأننا قد نتساءل أيضا عن علة العلة . وسلسلة الاستدلال يمكن
 أن تحتوى على سلسلة من القضايا التى تسمى ا ، ب ، ج ، د .. الخ . وقد تكون د حلة
 وتكون د د ، معلولا ولكن هذه العلة د ح ، هى نفسها معلول لعلة أسبق
 هى ب . . وهكذا قد نتساءل عن علة العلة الذى قد يكون هو العلة الأولى للعالم
 كما قد نتساءل عن سبب السبب الأول .

ويمكن أن نجيب عن هذا الاعتراض بالملاحظة الآتية :

ان العلة الأولى للعالم ليست حلة جزئية : ليست هذه العلة أو تلك ، وإنما
 هى العلة بالذات ، العلة بصفة عامة أو مبدأ العلة . ومبدأ المعقولية ذاته يحتم
 علينا ألا نتساءل عن حلة أبعد من ذلك ؛ وسوف نرى فى منطق هيجل أنها العلة
 المعقولة ككل أعنى مبدأ المعقولية كله الذى هو مصدر العالم وأساسه . غير أننا
 لا بد أن نرجى قليلا تفسير هذه الفكرة بالتفصيل .

د - الفكر الخالص Pure Thought

٨٣ - إذا كان المبدأ الأول علة Reason ، وإذا كانت العلة تتألف من
 كليات فإن السؤال التالى سيكون : هل هذه العلة تتألف من جميع الكليات أم من
 بعضها لحسب ؟ وإذا كانت تتألف من بعض الكليات فعلى أى أساس سوف
 نحذف البعض الآخر ؟ وكيف يمكن لنا أن نعرف الكليات التى هى علة للعالم
 ونميزها عن الكليات التى ليست علة . ؟

لقد وجد هيجل الاجابة عن هذه الاسئلة فى فلسفة كانط ، فقد كان لكانط
 فضل فى هذا الموضوع أكثر بكثير من فضل أفلاطون . فالمبدأ الأول الذى حاول

أفلاطون أن يفسر العالم على أساسه هو عالم المثل وهو كما يجب أن يسمى نسق من الكليات ، لكنه لم يضع أية تفرقة بين الكليات . فكل كلى ، وأى كلى ، موجود فى مبدئه الأول . فهناك مثال للحصان ، ومثال للمنضدة ، ومثال للمقعد ، ومثال للخير . ومثال للاحمرار ، ومثال للقدارة .. وهكذا إلى ما لا نهاية . وأى فئة يمكن تصورهما من الأشياء أو العلاقات لها مثال Idos . والمفروض أن هذه المثل تفسر وجود الأشياء الخارجية ، فالكراسى موجودة فى العالم الأرضى لأن هناك مثالا للكرسى فى عالم المثل . ولكن كيف ، ولماذا ، يودى مثال الكرسي إلى ظهور الكرسي الموجودة فى العالم ، فذلك ما لم يستطع أفلاطون تفسيره . وحتى لو وجدت هذه المثل فائنا لا نستطيع أن نجد أية ضرورة فى أن ينتج مثال الكرسي الكراسى الفعلية . وقل مثل ذلك فى العلاقة بين المثل الأخرى والأشياء الجزئية التى تهيمن عليها .

٨٤ — ونحن نجد كذلك عند كانط نظرية أخرى للكليات : فقولاته كليات . لكنه بالطبع لم ينظر إلى هذه الكليات على أنها موضوعية على نحو ما فعل أفلاطون حين ذهب إلى أن المثل موضوعية ، وإنما أصر كانط ، على العكس ، على أن المقولات تصورات ذاتية للعقل البشرى . فهى ليست كائنات موضوعية حقيقية بأى معنى من المعانى . وبالتالي فلم يحاول كانط استخدام هذه المقولات على أنها المبدأ الأول فى تفسير العالم . أعنى أنها ليست عنده مبادئ إيتولوجية للوجود ، وإنما هى فقط مبادئ إيتولوجية للمعرفة . وإن كان مذهبه يتضمن تلك اللفظة الخصبة التى تقول أن المقولات هى فئة خاصة من الكليات تتميز عن جميع الكليات الأخرى ؛ فهى ليست حسية وإنما هى أولية قبلية a priori [أى سابقة على التجربة] بينما جميع الكليات الأخرى كالاحمر والكرسى ، والحصان ، هى كليات حسية بعدية a Posteriori . وهذه الكليات الحسية نكتسبها بالتجربة . أما المقولات فهى سابقة على كل تجربة لأنها الشروط التى تعتمد عليها التجربة .

ولقد أخذ هيجل ، وهو يبحث عن مبدأ للتفسير ، كما فعل أفلاطون من قبل ، بالقول بأن المبدأ الأول يتألف من كليات موضوعية . لكنه أخذ عن كانط فكرة التفرقة بين الكليات الحسية والكليات غير الحسية ، والآخرى هي المقولات أو التصورات الخالصة ؛ وهي خالصة بمعنى أنها لا تحتوى على أى أمر حسى والمبدأ الأول للعالم عند هيجل — أو العلة الأولى للأشياء — لا يتألف من جميع الكليات كما هي الحال عند أفلاطون ، وإنما هو لسق من الكليات غير الحسية الخالصة .

٨٥ — وقد لا يبدو ولأول وهلة كيف استفاد هيجل من هذه التفرقة بين الكليات المستمدة من الحس والكليات الخالصة : لكننا نستطيع توضيح ذلك من الفصل الذى يقوم به المنطق الصورى بين الأشياء والفكر فى القياس الآتى : —

كل الحشخاش جميل
بعض الحشخاش أحمر

إذن بعض الأشياء الحمراء جميلة .

نجد أن الصورة الآتية تحتفظ بهذا الاستدلال كله كما هو : —

كل أ هو ب
بعض أ هو ب

∴ بعض ب هو ح

هائنا أن نلاحظ أن هذه الصورة الأخيرة لم تحذف أى جانب من جوانب الاستدلال السابق، وإنما حذفت لحسب العنصر الحسى. ونحن الآن نبحث عن مبدأ سوف يكون علة الأشياء. لكن هذا المبدأ الذى هو علة لتفسير الأشياء يتضمن صراحة الفصل بين

الاشياء والعلة. فاذا كانت العلة سوف تفسر الاشياء لتطلب ذلك ألا تحتوي هذه العلة على أى شىء من هذه الاشياء التى تقوم بتفسيرها . إذ لا فائدة من تقديم شىء ما على أنه تفسير لهذا الشىء نفسه . ومن ثم فانه لابد أن تكون لدينا العلة كما هى فى ذاتها أى العلة الخالصة . لابد أن تتخلص تماماً من كل عنصر حسى ، لأن العنصر الحسى هو على وجه الدقة عنصر د الاشياء ، أعنى الاشياء التى علينا أن نفسرها .

ويلقى المنطق الصورى ، إلى حد ما ، ضوءاً على مثل هذا الفصل فهو يجرده الاشياء التى نستدل منها تماماً ، أعنى أنه يحذف العنصر الحسى د كالحشخاش ، و د الاحمرار ، وماشابه ذلك ويبقى على العملية الخالصة للاستدلال نفسه . ومعنى ذلك أننا إذا ما وجدنا أن القياس الصورى يتضمن تصورات معينة فسوف تكون هذه التصورات تصورات خالصة ، ومن المحتمل جداً أن تشكل جانباً من العلة الخالصة Pure Reason^(١) . التى تبحث عنها أكثر من التصورات التى يتضمنها القياس المادى . لكن التصورات التى يتضمنها القياس الصورى هى بالضبط المقولات الكانطية : د كل ، و د بعض ، و د يكون ، — أو د الجملة ، و د الكثرة ، و د الوجود ، ... إلخ .

٨٦ — لكن ذلك يطلعنا لحسب على بصيص ضئيل من نور الحقيقة التى رآها هيجل وهى أن ما يفسر العالم لابد أن يكون سابقاً عليه ، أعنى لابد أن يكون قبل العالم لأنه المبدأ الاول . ولكن هل هذه الاولوية اولوية منطقية أم زمنية . ؟ أنها ليست اولوية زمانية ، كما سبق أن رأينا فى مناقشتنا للمثالية اليونانية

(١) أو العقل الخالص ، والمعنى واحد بالطبع ما دام المؤلف يستخدم العلة بمعنى العقل أيضاً أو العلة العقلية على نحو ما توجد فى العمليات المنطقية فى مقابل السبب المادى الذى يوجد فى العالم المادى [المترجم] .

في القضية التاسعة (فقرة رقم ٣) التي لخصنا فيها النتائج التي اتهمينا إليها :
« المبدأ الأول هو أول فقط بمعنى أن له أسبقية منطقية على الأشياء جميعاً وهو
ليس أول في الزمان ، لأن ما هو أول في الزمان لابد أن يكون سبباً ، والنتيجة
السببية هي التي تكون نتيجة زمانية . والمبدأ الأول الذي ينظر إليه على أنه يسبق
العالم في الزمان لابد أن يكون سبب العالم مع أن المبدأ الذي نبحث عنه هو علة
وليس سبباً أول : والعلة لا تسبق معلولها في الزمان لأن الأسبقية هنا أسبقية
منطقية لحسب .

والمقولات الكانطية سابقة على العالم بهذا المعنى نفسه . صحيح أن كافط لم
يستخدم بالفعل هذه العبارة وهي أن المقولات د سابقة على العالم ، وإنما قال أن
المقولات سابقة على التجربة ، لكن التجربة هي العالم . التجربة لفظ استخدمه
كانط لأنه كان ينظر إلى كل شيء من وجهة نظر إبستمولوجية ذاتية . ولكن
ما ينظر إليه ذاتياً على أنه التجربة ينظر إليه موضوعياً على أنه العالم ؛ لأن مصطلح
« التجربة Experience » عند كانط يعنى كل تجربة ممكنة ، سواء أكانت تجربة
للموضوعات الخارجية في المكان ، أو تجربة للموضوعات الداخلية في الزمان .
كالوجدانات والأفكار .. إلخ فهي من ثم تشمل كل الموضوعات الممكنة في المكان
وجميع الكائنات النفسية في الزمان . وعلى ذلك فالتجربة ترادف العالم .

٨٧ — المقولات الكانطية ، إذن ، سابقة على العالم ، وهي فضلاً عن ذلك
تشمل الكليات الخالصة لحسب ؛ أما الكليات الحسية مثل « الكرسي » و « الحصان »
و « البياض » فهي ليست سابقة على العالم . ذلك لأن الكليات غير الحسية هي
كليات ضرورية وهي من ثم شرط للتجربة بينما الكليات الحسية [أو المستمدة
من الحس] فهي ليست كذلك ، فن المستحيل أن تكون هناك تجربة ، أعني أن
يكون هناك عالم ، بدون هذه الكليات الخالصة ، وهذا ما نعيه بقولنا أنها

ضرورية . لكن من الممكن تماما أن يكون هناك عالم بدون كليات حسية .
نخذ مثلا تصور « البياض » من اليسير تماما أن نتخيل عالما لا توجد فيه أشياء
بيضاء . وكذلك من اليسير تماما أن نتخيل عالما لا تكون فيه لتصورات مثل
« الكرسي » و « الحصان » أية ما صدقات خارجية . لكن الأمر مختلف أتم
الاختلاف فيما يتعلق بتصورات مثل « الوحدة Unity » و « الكثرة Plurality »
و « الوجود الفعلي Existence » ، و « اللاوجود . . non - Existence »
و « الجوهر Substance » . إذ لا يمكن تصور عالم بلا وحدة ، لأن أى
تصور للعالم لابد أن يكون بذاته عالما واحدا . ولابد أن يحتوى على
موضوعات كل منها موضوع واحد . وكذلك « الكثرة » ، فمن الضروري
أيضا أن تنسبها هى الأخرى لآى عالم تتصور أنه « واحد » . وقل نفس
الشيء على « الجملة » Totality ، والاثبات Affirmation ، والنفي Negation
الوجود . إلخ . فمن المستحيل أن نفكر فى عالم لا يمكن إثبات شيء فيه أو إنكاره
أو أن يقال عن أشياءه أنها « موجودة » أو « غير موجودة » .

٨٨ — المقولات تؤلف ، إذن ، ذلك اللون من المبدأ الأول للتفسير الذى
كنا نبحث عنه تماما . ومن ثم فلا بد أن تكون المقولات علة لعالم يكون هو نتيجة
لها . وإذا استطعنا أن نعرض ذلك فى شيء من التفصيل فسوف يكن أمامنا
تفسير للكون . لكن ذلك يفرض على المقولات ، كما سوف نرى ، مهمة ليس
لدينا حتى الآن أى مبرر يجعلنا نزعم أنها قادرة على القيام بها : لقد برهنا على
أن المقولات هى الشروط المنطقية للعالم . لكن على الرغم من أننا نستطيع أن
نعود القهقري من الواقعة إلى شروطها المنطقية ، فأنت لا نستطيع باستمرار أن
نعكس العملية فنسير من الشروط المنطقية إلى الواقعة . والشروط المنطقية فى هذه
الحالة تشبه الشروط السببية : فلو أن السماء أمطرت لكان فى استطاعتنا أن نقول

أنه لابد أن تكون هناك سحب ، لأن السحاب شرط ضروري لسقوط المطر .
ولكننا لا نستطيع أن نعكس العملية فنقول أن السماء لابد أنه تمطر لأن هناك
سحباً في الأفق ، إذ أن السحب كثيراً ما تظهر دون أن يعقب ظهورها سقوط
المطر . وبنفس هذه الطريقة فقد يبدو أنه على الرغم من أننا قد برهننا على أن
المقولات شروط ضرورية للعالم فلا يستتبع ذلك أن يكون العالم معلولاً ضرورياً
لها . وإن كانت البرهنة على ذلك ضرورية إذا كنا نريد تفسير العالم تفسيراً
حقيقياً أصيلاً .

إذ لابد أن يبين لنا مثل هذا التفسير أننا لو سلمنا بالمبدأ الأول لنتج عنه
العالم بالضرورة . وما دام المبدأ الأول يرتبط بالعالم ، لا كما يرتبط السبب
بالنتيجة ، وإنما كما ترتبط العلة بمعلولها ، فإن معنى ذلك أن العالم لابد أن يستتبط
منطقياً من العالم كما تستتبط النتيجة من مقدماتها . ولا نستطيع الآن أن ندرس
كيف يمكن أن يحدث ذلك . أفرض أننا سلمنا بأن المقولات هي الحقائق
الانطولوجية التي تسبق العالم ، فقد نتساءل : لماذا لابد لها أن تنتج العالم ؟ كيف
يخرج العالم من المقولات . . ؟

لماذا لا تبقى في ذاتها على نحو ما هي عليه ، وإلى الأبد ، دون أن يظهر
منها شيء . . ؟ لقد كنا نعجز عن أن نرى كيف يمكن أن يفسر لنا مثال الكرسي
عند أفلاطون — الوجود الفعلي للكراسي الجزئية ، حتى ولو سلمنا بحقيقة المثال .
ونحن عاجزون الآن عن أن نرى كيف يمكن أن نفسر وجود الأشياء حتى ولو سلمنا
بحقيقة المقولات وبأسبقيتها على العالم . ولكي نجيب عن هذه الأسئلة لابد لنا أن
نبرهن على أن العالم يخرج من المقولات المنطقية بالضرورة ، أو أنها العلة التي يتبعها
العالم بوصفه معلولاً لها ؛ وليس في استطاعتنا أن نفعل ذلك إلا إذا قمنا باستنباط
العالم استنباطاً منطقياً من المقولات .

لقد وجد هيجل ، حين حاول أن يأخذ على عاتقه هذه المهمة ، أنه لن يستطيع أن يجد العون عند كانط على الإطلاق . لأن التفسير الذي يسقى إليه يتطلب شرطين قدم لنا كانط أحدهما ثم كان على هيجل نفسه أن يكتشف الثاني . أما أولها فهو أن المقولات لا بد أن تكون شروطاً منطقية للعالم ، ولقد ذكر كانط أنها كذلك والشرط الثاني : أنه لا بد أن يكون من الممكن استنباط العالم استنباطاً منطقياً من المقولات . وبيان أن ذلك ممكن هو اكتشاف هيجل الخاص وسر منهجه الجدلي . وليس في استطاعتنا في هذه المرحلة أن نسوق أية توضيحات عن الطريقة التي حل بها هيجل هذه المشكلة لأننا سنتناول هذا الموضوع فيما بعد فعلينا الآن أن نوجه انتباهنا إلى ملاحظات أخرى

٨٩ — هناك عدة طرق يمكن لعقل المبتدئ أن يكون فيها عرضة لخطأ واضطراب عنيفين فيما يتعلق بحقيقة الدائرة المزعومة للفكر الخالص أو الكليات غير الحسية . والمشكلة الرئيسية هي أن العقل الساذج يصر دائماً على أن يفهم الحقيقة الانطولوجية للكليات على أنها ترادف القول بوجودها الفعلي . فحين يقال أن المبدأ الأول للعالم ، أو المطلق ، عبارة من نسق من المقولات — فن المحتمل أن يقفز إلى الذهن سلسلة كاملة من الأفكار الغشائية لكنها خاطئة . فنسق المقولات هذا هو المبدأ الأول وهو ما كان قائماً وقبل جميع العوالم ، والعالم مخلوق منه . ومن هنا ، كما يقال ، لا بد أن تكون المقولات موجودة منذ ملايين السنين قبل خلق العالم . لكن كيف يكون ذلك ممكناً ؟ وأين وجدت هذه المقولات ؟ وأين توجد الآن ؟ أم هي مخفية في أماكن بعيدة وراء النجوم ؟ كلا ، لأن ذلك كله يعني أنها أشياء مادية . فهل معنى ذلك أنها ليست أشياء مادية وإنما هي كائنات نفسية كالأرواح أو الأنفس ؟ وهل تشكل نوعاً من روح العالم ؟ وإذا كانت موجودة قبل العالم فكيف يمكن أن تتصور ذلك ؟

كيف يمكن ، مثلاً ، أن توجد مقولة « السبب » وجوداً فعلياً وحدها وبذاتها دون أن تكون هناك أسباب ونتائج فعلية .. ؟ كيف يمكن أن توجد «الوحدة» دون أن تكون وحدة شئ ما .. ؟ وماذا نعني « بالواحد » الذي يوجد قبل العالم أعني قبل أن يوجد الحصان الواحد ، والإنسان الواحد ، والنجم الواحد أو أى واحد آخر .. ؟ .

لو فسرت الهيكلية على هذا النحو لكان من الطبيعي أن ينظر إليها على أنها مجرد رطانة بلا معنى يتعلمها الناس دون أن يخفف تعلمها من رطانتها . غير أن هيجل لم يعلم أحداً شيئاً من هذه السخافات . والواقع أن أحداً لا يستطيع أن يقول لنا أين توجد المقولات لسبب بسيط هو أنها لا توجد فى أى مكان . فهى ليست « أشياء » وجدت قبل أن يبدأ العالم : لا أشياء مادية ولا أشياء نفسية . وهى لا توجد ، ولم توجد ، ولن توجد وجوداً فعلياً على الإطلاق . وإنما هى تهريدات خالصة ، لكنها مع ذلك حقيقية . . Real . ومعنى ذلك أن وجودها مستقل فى حين أن وجود الأشياء يعتمد عليها . والأشياء تعتمد عليها لأنها كما بينا ، كانت ، الشروط الضرورية للعالم ؛ فلا يمكن أن يكون للعالم وجود بدونها لأن وجوده يعتمد عليها ، ولكنها تعتمد فى وجودها على نفسها لحسب . وهذه العبارة الأخيرة لا يمكن البرهنة عليها بالتفصيل إلا عن طريق عرض منطق هيجل كله . ولستنا سبق أن رأينا ، بصفة عامة ، أن نسق المقولات يؤلف العلة المعقولة . Reason وأن هذه العلة المعقولة هى علة ذاتها فهى تعين نفسها وتحدد ذاتها ، وتفسر نفسها بنفسها . ومعنى ذلك أنها تعتمد على نفسها لحسب ومعناه أيضاً أنها حقيقية .

٩٠ — أما المشكلة الأخرى وهى أنه من المستحيل تصور الوحدة دون أن يكون وحدة شئ ما ، أعنى أنه من المستحيل أن نتصور « الواحد » بذاته منفصلاً عن الإنسان الواحد والحصان الواحد ، أو أى شئ واحد من هذا النوع

هذه المشكلة تقوم على نفس الفهم الخاطئ الذي قامت عليه المشكلة السابقة . فكل ما نريد أن نقوله هو أنه من المستحيل أن تتصور أن « الواحد » يوجد وجوداً فعلياً منفصلاً عن الشيء الواحد ، وهذا جده صحيح . غير أن هيجل لم يفترض مطلقاً أن الواحد يمكن أن يوجد وجوداً فعلياً منفصلاً عن الشيء المادى ، والفصل بينهما ليس إلا فصلاً منطقياً فحسب أعنى فصلاً في الفكر وحده . فقولة الكم لا يمكن أن توجد وجوداً فعلياً بذاتها ، بل لابد أن تكون كمية من الزبد ، أو السماد ، أو الحديد أو ما شابه ذلك . ولا يمكن أن يفصل الكم عن الزبد في الواقع . فلا نستطيع مثلاً أن نضع الكم في جيب والزبد في جيب آخر وإنما يمكن فصلهما في الفكر فقط : إذ نستطيع أن نجرد الكم من الزبد ، والحديد ، والسماد وبذلك يمكن أن نقول أن فكرة الزبد تنفصل منطقياً عن فكرة الكم لأنهما ببساطة فكرتان مختلفتان : ففكرة الكم ليست هي فكرة الزبد ، وهذا هو كل ما نقصده .

٩١ — وهناك لون آخر من ألوان هذا الخطأ حين نعترض على هيجل ، معتمدين على مبررات سيكولوجية - فنقول إن التصورات بوصفها عمليات ذهنية فهي نتيجة لإدراكاتنا الحسية ، وهي تأتي إلينا بعد إدراك الموضوعات الجزئية الفردية . وقد يظن أن هذا الاعتراض خطير ضد النظرية الهيجلية التي تقول أن التصورات ، والمقولات ، سابقة على التجربة وعلى العالم . غير أنك إن تجدد أحداً على الإطلاق ، وعلى رأسهم جميعاً هيجل نفسه ، ينسكركم الواقعة السيكلوجية التي تقول أن الوعي بالأشياء الجزئية سابق على الوعي بالكليات .

ولقد كان هيجل مدركاً تماماً لهذه الحقيقة التي اعتبرها بالغة الوضوح لدرجة لا تستحق معها الإشارة . رغم أنها تعارض موقفنا القائل بأن المقولات سابقة على الإدراك الحسى ، لا في الزمان ، بل أسبقية منطقية في الفكر . فلا شك أننا

كأفراد نعرف السببية عن طريق دراستنا للعالم من حولنا ، وبهذا يكون تصور السببية ، أو أى تصور آخر ، قد جاء بعد الإدراك الحسى واستمد من التجربة .

لكن ما نعرفه أخيراً (أى بعد التجربة) هو أول (أى سابق عليها منطقياً) مثلما نعرف واقعة من الوقائع قبل أن نعرف عللها . فقد لا يكون لدى الحيوانات أو الاطفال فكرة عن الوحدة unity فالاطفال لا يتعلمونها إلا باحتكاكهم المباشر بالاشياء ، أعنى من طريق التجربة وحدها . ونحن لانستطيع أن نكون فكرة عن الواحد قبل أن نرى حصاناً واحداً ، وبقرة واحدة ، وشجرة واحدة ؛ لكن على الرغم من أننا لا نعرف هذه الفكرة فى تجربتنا الذهنية الا أخيراً ، فإنها مع ذلك متضمنة منذ البداية فى إحساساتنا وإدراكاتنا الفجة ، وهذه الإدراكات الحسية تصبح مستحيلة بدونها ، وهى لهذا شرط لهذه الإدراكات ولها أسبقية منطقية عليها . فوضع المقولات عند هيجل هو نفسه وضع الزمان والمكان عند كانط .

فقد سبق أن رأينا أن كانط يذهب إلى أن الزمان والمكان هما ضروران لحدسنا وأنهما يسبقان كل تجربة . ورأينا أيضاً أن هذه الفكرة لا دخل لها بتحليل علماء النفس للطرق التى ندرك بها الزمان والمكان خلال التجربة ؛ فالزمان والمكان لهما أسبقية منطقية على التجربة . ولا يعنى ذلك أننا يمكن أن نعرف الزمان والمكان قبل أن تكون لدينا أية تجربة ، وإنما هو يعنى نفس المعنى الذى ذكرناه عن المقولات .

وهذا الخلط السيكولوجى صنو لخلط آخر سبق أن ناقشناه . فالتساؤل عن الكيفية التى يمكن أن تتصور بها وجود المقولات قبل العالم وبمعول عن الاشياء الفعلية ، ينشأ من افتراض أن هيجل يعتقد أن المقولات موجودات موضوعية فعلية . وينشأ الخلط الحالى من افتراض أن هيجل يعتبر المقولات موجودات

ذاتية أعنى تصورات ذاتية توجد في الأذهان بالفعل . ذلك لأن التصورات الذاتية توجد في الذهن متأخرة في تطورها . لكن المقولات بوصفها حقائق واقعية . . Palities موضوعية فهي سابقة على جميع الأذهان الذاتية كما أنها سابقة على العالم .

٩٠ - وهناك سوء فهم سيكولوجي آخر يعتمد على القول بأن الفكر اللاحسي الخالص مستحيل . إذ يقال أنه لا يوجد مثل هذا اللون من التفكير ، لأننا لا نستطيع أن نفصل فصلاً تاماً الصورة اللاحسية عن مضمونها الحسي . بل لابد أن يصاحب كل تفكير تصورات Images وليس في استطاعتنا أن نفكر بغير تصورات حسية . غير أن هذا القول مشكوك فيه إلى حد كبير حتى من زاوية علم النفس نفسه . فعلماء النفس الآن يعتقدون ، فيما يبدو ، أن التصورات يمكنه بغير تصورات حسية على الإطلاق^(١) . وسواء أكان ذلك صحيحاً أم غير صحيح فإنه ، بأمره ، موضوع لا علاقة له ببحثنا الحالي . لأننا حين نقول أن الفكر الخالص هو المبدأ الأول وهو أساس العالم فليس ثمة موضع للتساؤل عما نستطيع نحن أن نفكر فيه أولاً نستطيع ، لكن التساؤل يكون فحسب حول ما يوجد بطريقة موضوعية . فقد لا نستطيع التفكير في الرياح الشرقية دون أن يصحبها في نفس الوقت تفكير في البرد الذي أشعر به في رأسي . وقد يكون سبب هذا الارتباط تداعي المعاني . كما أنني قد لا أستطيع التفكير في السهم ، أو السبب ، أو الوحدة ، أو ما شابه ذلك دون أن تنساب في ذهني بعض التصورات الحسية الغامضة . لكن الرياح الشرقية موجودة ومستقلة

(١) أنظر مثلاً كتاب أفلينج : « الوعي بالكلّي والفردى » ،

Aveling : Consciousness of The Universal and Individual.

من البرد الذي أشعر به في رأسي ؛ والمقولة موجودة ومستقلة عن كل تصويراتي الخاصة . وفكرة الحكم تنفصل وتتميز ، منطقياً ، عن فكرة أي موضوع حسي . ولا يهمنا مطلقاً ما إذا كانت الفكرتان منفصلتين سيكولوجياً أم لا . فالاعتراض السيكولوجي الحالي يقوم ، شأنه شأن الاعتراضات الأخرى ، على خلط شائع في عقول الناس بين الحقيقة Reality والوجود الفعلي Existence . لأن هذا الاعتراض لا يؤكد سوى أن التصورات الذاتية لا يمكن أن توجد وجود فعلياً في الأذهان بدون لون من ألوان الارتباط الحسي . لكننا لم نقل أن الكليات الخالصة يمكن أن يكون لها وجود فعلي بمنزل عن المضمون الحسي سواء أكان وجودها هذا موضوعياً في العالم الخارجي أم ذاتياً في الأذهان ، لكننا ذهبنا فحسب إلى أن المقولات يمكن أن تنفصل منطقياً عن أي مادة حسية .

٩٣ — ومهما يمكن من شيء فلا بد لنا من التسليم بأن عدم القدرة على التفكير الخالص ، أعنى التفكير الذي لا تصاحبه تصورات حسية ، يمثل عقبة خطيرة أمام فهم الفلاسفة بصفة عامة ، وفهم فلسفة هيجل بصفة خاصة . فهذا التفكير التصوري هو السبب في الخلط الذي تحاول توضيحه . فكلما ذكر هيجل عبارة عن مقولة من المقولات فإن القارئ عرضة لأن يفكر فيها على أنها تصوير حسي image أو يرتبط ارتباطاً وثيقاً مع تداعي تصوير حسي معين . ومن ثم تحمل التصورات خطأ محل المقولات . ومادام كل تصوير يحمل طابعاً حسياً ، أعنى مادام كل تصوير فهو تصوير لشيء موجود في زمان ومكان ، فإن النتيجة هي أنه لا بد أن يكون للمقولة وجود فعلي . إنه نفس الخلط الذهني الذي أدى يبارمنيدس إلى أن يصور الوجود على أنه كره الشكل . فلا بد أن يكون قد استبدل بالفكر الخالص تصويراً حسياً . وبما أن كل صورة لا بد أن تتخذ شكلاً معيناً أو إطاراً خاصاً فقد راح يسأل نفسه عن شكل الوجود . وكذلك لا بد أن

تكون عادة التفكير التصوري هذه هي التي أدت بأفلاطون إلى افتراض أن المثل موجودة وجوداً فعلياً كالأشياء الحسية سواء بسواء ، في عالم آخر وراء هذا العالم . والتفكير التصوري أيضاً هو الذي منع الناس من فهم القضايا الهيكلية مثل الوجود ، متحد مع العدم ، في هوية واحدة . فـهيجل يتحدث هنا عن المقولات الخالصة للوجود والعدم : وإذا ما انتبهنا إلى هذه الحقيقة ووضعناها نصب أعيننا باستمرار اتضح القضية الهيكلية وضوحاً كاملاً . غير أن التصورات الحسية تقحم نفسها في الحال ، فتحول الوجود في هذه القضية إلى وجود جزئي ، وجود هذا الفرد أو ذاك أو هذا المنزل مثلاً . ومن ثم يسأل الناس غير مصدقين : كيف يكون هذا الشيء الجزئي المعين ، كم هذا المنزل مثلاً ، موجود وغير موجود ؟ وهكذا تحولت القضية إلى خلف محال absurdity . أننا إذا أردنا أن نفهم هيجل فعلينا أن نتعلم كيف نفكر تفكيراً مجرداً ، وأن نتحرك في حرية بين الأفكار الخالصة ، وأن نطرد التصورات الحية من أذهاننا ، أو ألا نخلط بينها وبين الأفكار الخالصة على أقل تقدير (١)

(١) قارن ما يقوله هيجل في بداية موسوعة العلوم الفلسفية : « أن ما يسميه الناس بموضوع الفلسفة ، راجع إلى عدم قدرتهم ، وهي نفسها ليست شيئاً آخر سوى الحاج العادة على التفكير الخالص ، أعني عدم قدرتهم على أن تكون لهم أفكار خالصة يفكرون فيها » . وقوله : « حين يطلب من الناس أن يفهموا فكرة ما ، فإنهم غالباً ما يشكون من أنهم لا يعرفون ما الذي ينبغي عليهم أن يفكروا فيه . مع أنه ليس ثمة ما يفكر فيه ، في الواقع ، سوى الفكرة ذاتها . غير أن شكراهم تكشف عن توقعهم إلى تصور مألوف لديهم . . . ومن ثم ترى المؤلفين ، والوعاظ ، والخطباء ، يجدون أنفسهم أكثر وضوحاً حين يتحدثون في موضوعات يعلمها مستمعوهم سلفاً ، ويعرفونها جيداً ، ولا تحتاج إلى إيضاح أو تفسير — موسوعة العلوم الفلسفية الفقرة رقم ٣ [المترجم] .

هـ — المعرفة والوجود

٩٤ — يبدأ تاريخ المقولات في الفلسفة الحديثة بمذهب كانط الذي ظهرت فيه المقولات بوصفها عمليات ذهنية ذاتية أعني تصورات Concepts . لكنها تحولت في فلسفة هيجل إلى موجودات أنطولوجية موضوعية مستقلة عن الأذهان الجزئية ، فكيف حدث هذا التحول . ؟ وما هي الأسس التي تجعلنا ننظر إلى المقولات بهذه النظرة الجديدة . . ؟ لقد سبق أن ذكرنا ما يقوله كانط من أن المقولات سابقة على كل تجربة ، وقلنا أن ذلك يتضمن بالفعل هذا التحول ، لأن ما هو سابق على التجربة ، سابق على العالم ، وسابق ، من ثم ، على أي ذهن جزئي . لكن علينا أن ننظر إلى هذا التحول الذي حول التصور الذاتي إلى حقيقة أنطولوجية بنظرة أعمق لأنها تمثل نقطة أساسية في كل مذهب مثالي .

٩٥ — لقد كانت لدى هيجل ، أولاً وقبل كل شيء ، حين ذهب إلى موضوعية المقولات نفس المبررات التي زعم أفلاطون على أساسها موضوعية الكليات بصفة عامة ، لأن كل ما هو موجود ، وليكن هذه القطعة من الحجر ، يتحول في نهاية تحليله إلى مجموعة من الكليات ، فليس هناك سوى اليياض والاستدارة والصلابة ... الخ فعناصر الحجر هذه كلها عبارة عن كليات ، ومن ثم كان أنكار موضوعية الكليات يعني إنكار موضوعية الحجر . وقد يعترض معترض على هذا القول بأنه يحمل الفكرة أكثر مما تحتمل ، فهو يبرهن لا على أن المقولات أو الكليات غير الحسية موضوعية فقط بل على موضوعية جميع الكليات بما فيها الكليات الحسية مثل « الكرسي » و « المنضدة » و « المنزل » ... الخ .

ولا بد أن يبدو ذلك تناقضاً من هيجل لصالح أفلاطون . وفضلاً عن ذلك

فإن الحجر موضوعي بمعنى أنه يجد وجوداً فعلياً . وسوف تبدو الحجة التي تقول أن الكليات موضوعية لأن الحجر موضوعي وكأنها تقول : مادام الحجر موجوداً وجوداً فعلياً فإن الكليات لابد أن توجد وجوداً فعلياً : مع أن كل ما ندافع عنه هو أن المقولات حقيقية لكنها لا توجد وجوداً فعلياً .

وللرد على هذا الاعتراض الأخير نقول : أن الحجر هو الذي يوجد وجوداً فعلياً لا الكليات التي يتألف منها . صحيح أن مجموعة الكليات توجد بالفعل لأنها توجد إذا ما أخذت معاً لوجدناها تؤلف الفرد الجزئي ؛ لكن كل كلى على حده منفصلاً عن بقية الكليات هو مجرد تجريد وليس فرداً جزئياً ، وبالتالي فهو لا يوجد وجوداً فعلياً . وإذا ما هدنا إلى الاعتراض الأسبق وأعني به القول بأن حاجتنا سوف تبرهن على موضوعية جميع الكليات لا المقولات لحسب ، لوجدنا أن المشكلة تكمن فيما يلي : — لقد قلنا أن المقولات حقيقية لكنها لا توجد بالفعل ، وحجتنا الآن تحاول أن تبين أن الكليات حتى الحسية منها موضوعية ؛ لكن الكليات الحسية لا توجد وجوداً فعلياً ومن ثم فإن نوع الموضوعية الوحيد الذي يمكن فيما يظهر أن ننسبه إليها هو الحقيقة Reality . لكن ما الفرق في هذه الحالة بين المقولات والكليات الحسية . . ؟ وإذا كانت الكليات الحسية حقيقية Real لكان ذلك يعني أنها تشكل جانباً من المبدأ الأول للعالم ؛ ومن ثم فقد أخطأ هيغل وأصاب أفلاطون فيما يتعلق بطبيعة الحقيقة المطلقة . ولابد أن نعترف أن هذه المشكلة لم تظهر مباشرة في كتابات هيغل ، وسوف نرى في فصل قادم أنها ترتبط بالمشكلة الكبرى في فلسفته نفسها وأعني بها الانتقال من المنطق إلى الطبيعة . وفي استطاعتنا حتى في هذه المرحلة ، على أية حال ، أن نتقدم بهلنا الخاص : فنقول إن جميع الكليات لها وجود موضوعي ، لكن المقولات وحدها هي التي لها وجود موضوعي مستقل في حين أن الكليات الحسية لها وجود موضوعي يعتمد على غيره ؛ لأن المقولات هي الشروط المنطقية لكل تجربة ،

ولكل وعنى ، ومن ثم فهي الشروط المنطقية لآى جانب من الوعى يتألف من الكليات الحسية . ومعنى ذلك أن المقولات تأتي أولاً فى التسلسل المنطقى ، وهو يعنى أيضاً أنه لا بد أن يكون من الممكن استنباط الكليات الحسية من المقولات بحيث تكون الأولى نتائج للثانية . وسوف نقول ، فى المكان المناسب ، إن هذا هو ما كان هيجل يحاول أن يقوم به بالفعل فى فلسفة الطبيعة ، رغم أنه ربما لم يتبين هو نفسه هذه الحقيقة على نحو كامل ؛ ويمكن أن نلاحظ حالياً أنه لو صححت هذه الوجهة من النظر فسوف تتضمن اعترافاً بثلاثة أنواع متميزة من الوجود : فالمقولات وجود مستقل وأسبقية منطقية مطلقة : وتلك هى الحقيقة الواقعية Reality . وللکليات الحسية وجود يعتمد على غيره لكنه رغم ذلك ليس وجوداً فعلياً Existence ما دامت کلیات وليست أفراداً . ويمكن أن نطابق على وجودها اسم الوجود الضمنى Subsistence . ثم هناك أخيراً الأشياء الجزئية الفردية التى لها وجود فعلى Existence .

٩٦ — ويعتمد الأساس النهائى والمطلق للاعتقاد فى موضوعية الكليات على ما يسمى أحياناً باسم هوية المعرفة والوجود أو التوحيد الكامل بينهما وتستخدم كلمة الوجود هنا بمعنى واسع لتعنى الوجود الخارجى أعنى الموضوع الذى يكون أمام الوعى بصفة عامة ويقابل الذات Subject . ومعنى ذلك أن الذات (جانب المعرفة) والموضوع (جانب الوجود) متحدان فى هوية واحدة ؛ فليست الواحدة منهما حقيقة قائمة بذاتها ومستقلة عن الأخرى ؛ ولا تواجه الواحدة الأخرى كما لو كانا كائنين مختلفين أتم الاختلاف ؛ ولكنهما متحدان لأنهما جانبان لحقيقة واحدة . وأساس هذا القول هو أننا ما لم نقبل هذه الفكرة ، فلن نستطيع فيما يبدو ، حل مشكلة المعرفة .

المعرفة كلها تصورية Conceptual فنحن لا نعرف شيئاً عن أى موضوع من

الموضوعات إلا من خلال التصورات التي تنطبق عليه . فكل كلمة في اللغة تدل على تصور ما ، وأى لون من ألوان التفكير يصبح مستحيلا بدون التصورات . ونستدل من ذلك أن الموضوع نفسه لا يكون أكثر من مجموعة من الكليات . ونستدل من ذلك أيضا أن الكليات موضوعية . بيد أن الفهم المشترك سوف يشم عند هذه النقطة رائحة المغالطة . إذ يقول هذا الفهم : صحيح أننا نحن لا نستطيع أن نفكر في الموضوع إلا عن طريق التصورات ، ولكن ذلك يرجع إلى تركيبة أذهاننا لحسب ، ولا يعنى شيئا من طبيعة الموضوع على نحو ما يوجد بذاته خارج أذهاننا . فنحن نفكر في الشيء عن طريق التصورات لكن الشيء نفسه قد يكون مختلفا عن ذلك أتم الاختلاف .

٩٧ - وسوف نرى في الحال أن هذا الاعتراض يقوم على أساس افتراض وجود شيء في ذاته خارج أذهاننا ، شيء ربما يختلف أشد الاختلاف عن الشيء كما يظهر لنا . والواقع أن هذا الاعتراض ليس إلا تكرارا للنظرية الكانطية القديمة عن الشيء في ذاته الذي لا يمكن معرفته يدافع عنها الآن الفهم المشترك . ولو كان الشيء ذاته شيئا يختلف أتم الاختلاف عن الشيء كما يظهر لنا ، أعنى لو كان شيئا يختلف أتم الاختلاف عما تفهمه تركيبة عقولنا وفكرنا عنه ، فهو من ثم « ما لا يمكن معرفته » - ولقد سبق أن رأينا تهافت مثل هذه النظرية وتناقضا وهكذا نعود مرة أخرى إلى نتیجتنا وهى أن الموضوع على علاقة بالذات ؛ وذلك يتضمن موضوعية الكليات . فلو كان الموضوع يختلف أتم الاختلاف عما يفهمه الفكر عنه لكان الموضوع والذات ، أو المعرفة والموجود ، حقيقتين متعارضتين على نحو لا جد له بحيث تواجه كل منهما الأخرى ، وبحيث انفصل بينهما هوية سحيقة لا يمكن عبورها ؛ وسوف يصبح الموضوع في هذه الحالة « لا يمكن معرفته » ، وتصبح المعرفة مستحيلة . ومن هنا فإنا ننتهى إلى القول بأن

الموضوع ذاته هو على وجه الدقة ما يفهمه الفكر منه . وتلك هي هوية المعرفة والوجود أو اتحادهما معاً .

٩٨ — أنكار خرافة الشيء في ذاته الذي لا يمكن معرفته هي في الوقت ذاته إثبات لمبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود . بحيث يصبح معنى الوجود هو الوجود أمام الشعور أو الوعي ، وليس هناك وجود آخر لا يكون للوعي أو من أجله إذ لا يكون الموضوع موضوعاً إلا إذا كان على علاقة بالذات . وليس السكون إلا مضمون الوعي . وإذا أنكرنا هذه الحقائق فنحن نلقى بأنفسنا في حمة المتناقضات المتعلقة بنظرية « ما لا يمكن معرفته » . أما إذا سلمنا بها فلا بد أن نسلم ، في الوقت نفسه ، بموضوعية التصورات أو الكليات ، لأن الموضوع عندئذ سيكون كله وبأسره الموضوع على نحو ما نعرفه . ونحن لا نعرفه إلا على أنه مجموعة من الكليات ، ومعنى ذلك أننا إذا سلمنا بهذه الوجهة من النظر فقد سلمنا بالتالي بالمثالية الموضوعية Objective Idealism .

والواقع أن التوحيد بين المعرفة والوجود هو المبدأ الأساسي في كل ألوان المثالية Idealism فقد اعتمدت عليه اعتماداً مطلقاً فلسفة أفلاطون وأرسطو . لكن في الوقت الذي ترى فيه اليونانيون يفترضونه ببساطة بوصفه مبدأ لامندوحة عنه ، نجد أن هيجل يجعله عن وعى جزءاً من فلسفته .

٩٩ — لكن إذا كانت الذات والموضوع متحدتين فأنهما مع ذلك متميزتان . فلا شك أن الموضوع يواجه الذات بمعنى ما من المعاني فهو « أنا » أو « الذات » not . self . . . والواقع أن القول بأن المعرفة والوجود متحدان ومتمايزان في الوقت نفسه هو مثل على المبدأ الهيجل المشهور في التوحيد بين الوجود . ونحن لم نشرح هذا المبدأ بعد . ومن ثم فإن الارتباطات الدقيقة بين المعرفة والوجود

لا يمكن حتى الآن عرضها عرضاً كاملاً (١) . لكننا قد نقول في الحال أن اتحادهما لا يتعارض مع إختلافهما ؛ فالقول بأن الشيء متحد مع الفكر يعنى أنه ليس هناك انفصال مطلق بين الذات والموضوع لأن الموضوع يدخل في نطاق الذات . أما القول بأن الشيء مختلف عن الفكر فهو يعنى أن الذات تنفث أو تقذف بحره من نفسها — وهو الموضوع ، خارج ذاتها وتعارضه . فهذا الحجر يقع بالتأكيد خارجاً عنى ، فهو ليس أنا ، وهذا هو الانفصال بين المعرفة والوجود ؛ لكن الحجر لا يزال داخل نطاق وحدة الفكر . فهو ليس خارجاً عنى بمعنى أنه شيء خارج الفكر تماماً أعنى شيئاً لا يمكن معرفته . وهذا هو التوحيد بين المعرفة والوجود . ويعبر هيجل عن هذه الفكرة ذاتها في بعض الأحيان بقوله أن الفكر يتخطى الهوة بين ذاته وبين موضوعه ويتجاوزها — أو بقوله أن الانفصال بين الفكر والشيء هو انفصال داخل الفكر ذاته . ولو استطاع الشيء أن ينفصل تماماً عن وحدة الفكر فلا بد أن يتحول إلى شيء في ذاته لا يمكن معرفته وذلك مستحيل .

١٠٠ — لو أننا وضعنا في ذهننا باستمرار فكرة التوحيد بين المعرفة والوجود فسوف يساعدنا ذلك ، في أحوال كثيرة ، على فهم فقرات في فلسفة هيجل كانت تبدو مربكة ومحيرة للغاية بدون تذكر هذه الحقيقة . فالتقارىء ، على سبيل المثال ، الذى يقرأ هيجل وفي ذهنه فكرة محددة تقول أن المادية والمثالية مذهبان متعارضان ولا يمكن التوفيق بينهما سوف يدهشه أن يجد هيجل ينظر إلى المذهب المادى على أنه هو نفسه لون من ألوان المثالية الفجة ، ويحاول أن يبين أنه يمكن

(١) سنجد الحل الكامل في المنطق . انظر فيما بعد الفقرات من ٢٨٢ إلى

تطوير آرائه المثالية ذاتها من هذا المذهب المادى . خذ مثلاً هذه العبارة
الآتية :

« كل فلسفة هى بالضرورة فلسفة مثالية أو تعتبر المثالية - على الأقل - مبدأ
لها ، وتصبح المشكلة فى هذه الحالة هى إلى أى حد استثمرت هذا المبدأ . . .
فبادئ الفلاسفات القديمة والحديثة كالماء (١) ، أو المادة ، أو الذرات هى أفكار ،
أو كليات . . . وليست أشياء ، (٢) والقول بأن الذرة هى فى حقيقتها فكرة ،
وأن المذهب المادى عند ديمقريطس هو ، بالتالى ، صورة من صور المذهب
المثالى ، يبدو غريباً غير مألوف لطرق تفكيرنا المعتادة .

ومفتاح هذه المشكلة يكمن فى التوحيد بين المعرفة والوجود . لقد أدرك هيجل
تماماً الفروق بين المذهب المادى والمذهب المثالى ، لكن ما يؤكد أنه : لو أن
ديمقريطس كان قد فهم التوحيد بين المعرفة والوجود لتخطى المادية وتجاوزها إلى
لون من ألون المذهب المثالى : لأن المادية تعتمد فى الواقع على الانفصال
الكامل بين المعرفة وموضوعها ، وتلك هى الغلطة الكبرى التى تقع فيها ،
فهى تفترض أن الموضوع ، أو المادة ، شىء مطلق ، له وجود من ذاته ، مستقل
تماماً عن الدهن . وهى تعتقد أن الموضوع يمكن أن يكون له وجود بمعزل عن
الذات العارفة . ويدعى المذهب الذرى Atomism أن هذا الشىء ، أى الذرة ،
هو الحقيقة النهائية . ليس كذلك : لكن ما هو هذا الشىء ... ؟

أنه ليس سوى مجموعة من الكليات ربما كانت من النوع « الصغير » جداً
« المستدير » الذى لا يمكن اتلافه ولا يمكن قسمته . . . الخ . لكن كل هذه

(١) الإشارة بالطبع ، إلى طاليس .

(٢) أنظر كتابه « المنطق الكبير » القسم الأول ، الفصل الثانى ، الملاحظة
الآخيرة .

الخصائص عبارة عن كليات أو أفكار ، فالذرة ، نفسها فكرة : ومن هنا نجد المثالية تخرج حتى من هذه المادية .

١٠١ — مصدر آخر للحيرة في فهم هيغل هو زعمه بأنه جسد جميع الفلسفات السابقة في مذهبه لمجرد أنه أدرج في قائمة مقولاته أسماء معظم الأفكار الهامة في الفلسفات السابقة . وعلى هذا النحو ظهر الوجود والجوهر بين المقولات الهجلية ؛ ولقد كانت فكرة الوجود هي أهم تصور في فلسفة هار منيوس . وللمجرد أنه حشر هذه المقولة في منطقته فقد زعم أن مذهبه يجسد فلسفة الايليين . وبما أنه أدرج فكرة الجوهر بين مقولاته فقد زعم أنه وضع يده على الحقيقة الرئيسية في فلسفة اسبنوزا . وبهذه الطريقة فإن القارئ المبتدئ في فلسفة هيغل سوف يثير ، في الاعمال الاغلب ، اعتراضاً كالآتي : — أن المطلق عند هيغل هو نسق من المقولات أو الأفكار لكن اسبنوزا لم يقل أن المطلق هو فكرة الجوهر أو مقولة الجوهر ذاته .

فهو لم يكن فيلسوفاً مثالياً Idealist ولكنه كان من أنصار مذهب وحدة الوجود أو شمول اللاهوتية . . Pantheist لأنه لم يعتقد أن المطلق نسق من المقولات ، كلا ، ولا هو مقولة بعينها ، كمقولة الجوهر مثلاً ؛ ففي الوقت الذي نظر فيه هيغل إلى المطلق على أنه الفكر ، نظر إليه اسبنوزا على أنه شيء مختلف أتم الاختلاف عن الفكر وهو : الجوهر .

ولقد أعلن اسبنوزا صراحة أن الجوهر ليس فكراً ، لأنه ذهب إلى أن الفكر ليس الاصفة واحدة من صفات الجوهر . وهكذا يكون ادعاء هيغل بأن مقولة الجوهر هي إحدى المقولات التي تشكل المطلق يمثل موقفاً يختلف أتم الاختلاف من موقف اسبنوزا ؛ ومن ثم فليس لهيغل الحق في التوحيد بين الموقفين أو الادعاء بأن مذهبه يجسد مذهب اسبنوزا .

ويمكن مفتاح حل هذه المشكلة في مبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود ، فلا شك أن اسبنوزا افترض أن الجوهر ذاته هو شيء يختلف أتم الاختلاف عن فكرة ، أو مقولة ، الجوهر . لكن لو أننا فهمنا جيداً مبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود فسوف نجد أن هذا الشيء ، أعني الجوهر ، ليس شيئاً آخر غير الكلي ، أو المقولة . ولم يدرك اسبنوزا ذلك لأنه تأثر بالفكرة الحديثة التي تنادى بالانفصال المطلق بين الأشياء والأفكار . ولقد كان ديكارت ، هو المصدر الأصلي لهذه الفكرة التي سيطرت على الفلسفة الحديثة حتى بلغت ذروتها عند كانط الذي لم تكن فلسفته سوى قياس خلف لهما *reductio ad absurdum* (١) .

والحقيقة أن الجوهر كلي كما لا بد أن يظهر بوضوح من قولنا أنه تجريد ، فهو عاقل أو مجرد من جميع الصفات . ومعنى ذلك أن الجوهر نفسه وفكرة الجوهر شيء واحد .

١٠٢ — ويمكن توضيح نفس هذه المشكلة بالمعبرة الآتية التي اقتبسناها من هيجل ، الوجود ذاته ، والمقولات الفرعية التي تندرج تحته ، مثله مثل مقولات المنطق بصفة عامة ، يمكن أن ينظر إليها على أنها تعريفات للمطلق ، (٢) . ومن ثم فالمقولات ، تعريفات ، للمطلق . أي معنى ذلك أن المقولات نفسها هي المطلق أم يعني أنها صفات أو تعريفات لشيء آخر هو المطلق .. ؟ هذا لون من الأسئلة التي تحير القارئ الذي لم يضع يده بعد على الفكرة الرئيسية في فلسفة هيجل . أما الجواب فهو أنه لا فرق بين قولنا أن المقولات هي المطلق ، وقولنا

(١) المقصود أن فلسفة كانط كانت برهاناً غير مباشر للفكرة التي تدعو للانفصال المطلق بين الفكر والأشياء ، أو بين المعرفة والوجود [المترجم] .
(٢) ولاس - المنطق فقرة ٨٥ :

انها تعريفات . لأن العبارتين تعنيان ، بالضبط ، شيئاً واحداً . ومصدر
 هذه المشكلة ، مثلها مثل مشكلة جوهر اسبنوزا ، هو النظرة الخاطئة لطبيعة المعرفة .
 إذ يفترض أن لدينا في أذهاننا تصورات ، وأنه يوجد خارج أذهاننا لون ما
 يسمى « بالشئ » ، وأن التصورات الموجودة في ذهننا تناسب أو تتلاءم ، بطريقة
 ما ، مع هذا الشيء ، وأن هذه الملاءمة ذاتها ، أى ملاءمة التصور للشيء — هى
 المعرفة . فهناك مقولة الجوهر من ناحية ، ثم هناك الجوهر نفسه من ناحية أخرى ،
 ثم تنطبق المقولة على هذا الشيء الخارجى الذى هو الجوهر . أو أن هناك مجموعة
 من المقولات فى جانب ، و شيء يسمى بالمطلق فى جانب آخر فلو تلاءمت المقولات
 مع هذا الشيء تماماً فإنها عندئذ تصبح تعريفات مناسبة للمطلق . والحق أن هذه
 الفكرة لا بد أن تهتك من أساسها لأنها تعتمد على النظرية التى تنادى بوجود
 « شيء » يخرج الذهن يختلف أتم الاختلاف عن تصورات الذهن نفسه ؛ أو
 هى تعتمد ، بمعنى آخر ، على نظرية الشيء فى ذاته التى تعاود الظهور فجأة باستمرار
 فى صور جديدة حتى بعد أن تخطت الصورة التى ظهرت فيها عند كانط . وهى
 تعتمد من ناحية أخرى ، على نظرية الانفصال المطلق بين الذات والموضوع أعنى
 على انكار مبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود . صحيح أن المقولات هى تعريفات
 أو تصورات أو أفكار عن المطلق ، لكن التعريف والمعرف ، والمقولة والمطلق
 شيء واحد . وليس الحجر شيئاً فى ذاته خارجاً عنى حتى تنطبق عليه الكليات
 « كالأبيض ، و « المستدير ، و « الصلب » .. الخ . لكن الحجر هو هذه المقولات .
 ومع ذلك فهناك اختلاف وتمييز فى الوقت الذى توجد فيه الهوية والتوحيد ؛ فإذا
 ما نظرنا إلى « البياض » و « الاستدارة » و « الصلابة » من منظور ذاتي وجدناها
 تصورات لنا ، أى جزءاً من شعورنا ووعينا ، جزءاً من الذات . أما إذا نظرنا
 إليها من وجهة نظر موضوعية لوجدناها كليات موضوعية ، أعنى جزءاً من

الموضوع . والمقولات بالمثل ، هي من ناحية صور ذهنية لنا ، بينما هي من ناحية أخرى كائنات موضوعية ، وهي بما هي كذلك عبارة عن المطلق .

١٠٣ - ولقد كان الفشل في فهم هذه المبادئ عاماً ، في الأهم الأغلب ، إذ لم يقتصر على طلاب الفلسفة أو المبتدئين وحدهم ، بل تعداه إلى كتاب في الفلسفة ذائع الصيت . وذلك يفسر لنا ، على سبيل المثال ، الشكوى العامة ضد هيجل من أن المطلق عنده ليس إلا مجموعة من التجريدات الفارغة ؛ فلقد وصف مستر « برادلي » المطلق الهيجلي بأنه ليس سوى « رقصة باليه غريبة تقوم بها مقولات لا حياة فيها ، ولو كان هيجل قد قال أن المطلق هو لون من الأشياء الجامدة أو الصلبة وأن المقولات تنطبق عليه ، بدلا من قوله أن المطلق هو المقولات ، لما أحدث هؤلاء النقاد ، فيما يبدو ، كل هذه الضجة التي أحدثوها . لكن هيجل ذهب إلى أن المطلق هو المقولات : كالسبب ، والجوهر ، والوجود ، والكم ... الخ فأثار حفيظة النقاد . ولو أنه قال أن المطلق شيء كالسبب ، أو الجوهر ، له وجود ، وله كم . . الخ للاذوا بالصمت - ولكانوا قد تخيلوا أن ذلك يعنى تصور المطلق لا على أنه مجموعة من التجريدات ، بل على أنه شيء جامد صلب حقيقى وجوهري ، ومع ذلك فالقضية الأولى التي عارضها النقاد والقضية الثانية التي وافقوا عليها هما في الحقيقة يعنيان شيئا واحداً . فقد يتساءل المفكر الهيجلي عما إذا كان المطلق من وجهة نظره هو مقولة الجوهر أم أنه الجوهر ذاته ؛ وعما إذا كان المطلق هو مقولة الكيف أم أنه شيء ذو كيف ، وعما إذا كان المطلق هو مقولة الوجود أم أنه شيء موجود ، لكنه لا بد أن يجيب بأن هذه التفرقة وهذه التمييزات غير مشروعة ، لأن الجوهر ذاته هو مقولة الجوهر مثلما أن الحجر هو الكليات : « كالأبيض » و « المستدير » و « الصلب » .. الخ . وإذا ما ألح النقاد فإن المفكر الهيجلي قد يسلم بأن المطلق

هو الجوهر نفسه .. الخ . لكنه سوف يضيف الشرط الآتي : انه على الرغم من أن هذه الصيغة لا يمكن الاعتراض عليها إذا ما فهمت فهماً جيداً ، فإنها ستكون قابلة للاعتراض عليها بقوة ، بل لا بد من فهمها تماماً ، إذا اتضح أنها مجرد ستار يختبئ خلفه فكرة الشيء في ذاته الغامضة ، أعني فكرة شيء يقع في الخارج تنطبق عليه بطريقة خارجية محض : مقولات الجوهر ، والسبب ... الخ .

(٥) الواحدية واستنباط المقولات

١٠٤ — التفسير يعنى بالضرورة الواحدية . ولقد كان هناك باستمرار ميل واضح في الفلسفة نحو الواحدية . لكن الأساس الفلسفي للواحدية لم يظهر بصورة قاطعة لأول مرة إلا عند اسبينوزا . فقد رأى اسبينوزا أن المبدأ الأول للكون لابد أن يكون مبدأ واحداً مفرداً ، وأن هذا المبدأ لابد أن يكون وحدة unity . لأن الحقيقة النهائية لا تكون حقيقية real لأنها لا تعتمد على شيء خارج ذاتها .

وبما أنها لا تعتمد إلا على نفسها على هذا النحو فهي تحدد نفسها بنفسها أو هي تعين ذاتها ؛ وما يعين ذاته لابد أن يكون وحدة unity . لأننا لو افترضنا وجود حقيقتين نهائيتين فإن كلا منهما لابد أن تحد الأخرى ، وبالتالي تعينها ، وفي هذه الحالة لن تكون أى منهما حقيقة تعين نفسها بنفسها .

١٠٥ — هذا هو الأساس الفلسفي للواحدية . لكننا نلاحظ أن المبدأ الواحدى هو باستمرار فكرة مرشدة حتى في المحاولات الضائعة للتفسير ؛ وهو يظهر في الدين في صورة مذهب التوحيد ... Monotheism ؛ بل ويظهر حتى في العلم التجريبي ، فالوقائع الجزئية تفسرها الأسباب ، وهذا يعنى أن يندرج حشد كبير من الجزئيات تحت قانون واحد ؛ كما أن القوانين بدورها تفسر بأن تندرج

تحت قوانين أكثر عمومية . ومثل هذه الطريقة في التفسير لن تصل إلى هدفها النهائي إلا حين يرد كل شيء في الكون إلى مبدأ واحد .

١٠٦ — لكن لو كانت الواحدية ضرورية للتفكير ، فإن تاريخ الفلسفة يظهرنا على أن الواحدية المطلقة أو المجردة تحطم نفسها وتبطل غايتها . صحيح المطلق لا بد أن يكون واحداً ، لكنه لا بد أن يكون كثيراً أيضاً . وإستبعاد الكثرة تماماً من تصورنا للمطلق يقضى على كل احتمال في أن نستخرج منه كثرة العالم الواقعي . ذلك لأن الكثير يمكن أن يظهر من الواحد لو كانت هذه الكثرة ، بمعنى ما ، موجودة بالفعل في هذا الواحد . ولهذا فإنك لا تجد إنتقالاً من الواحد الإلي المجرد Eleatic one إلى العالم الفعلي ؛ كما أنك لا تجد مثل هذا الإنتقال من الواحد الذي قالت به الأفلاطونية الحديثة Neo—Platonists . وتعد فلسفة اسنيزا ذاتها مثلاً على المذهب الذي ينتهي بثنائية مطلقة Absoute Dualism . والسبب أنها تحاول أن تقيم واحدية مطلقة ومجردة : فالجوهر عند اسنيزا هو وحدة لكنها وحدة تحذف تماماً كل أثر للكثرة ، ومن هنا كان من المستحيل علينا ، تماماً ، أن نرى كيف يمكن للجوهر أن يظهر صفاته المتعددة : كالفكر ، والامتداد ، وبقية الصفات .

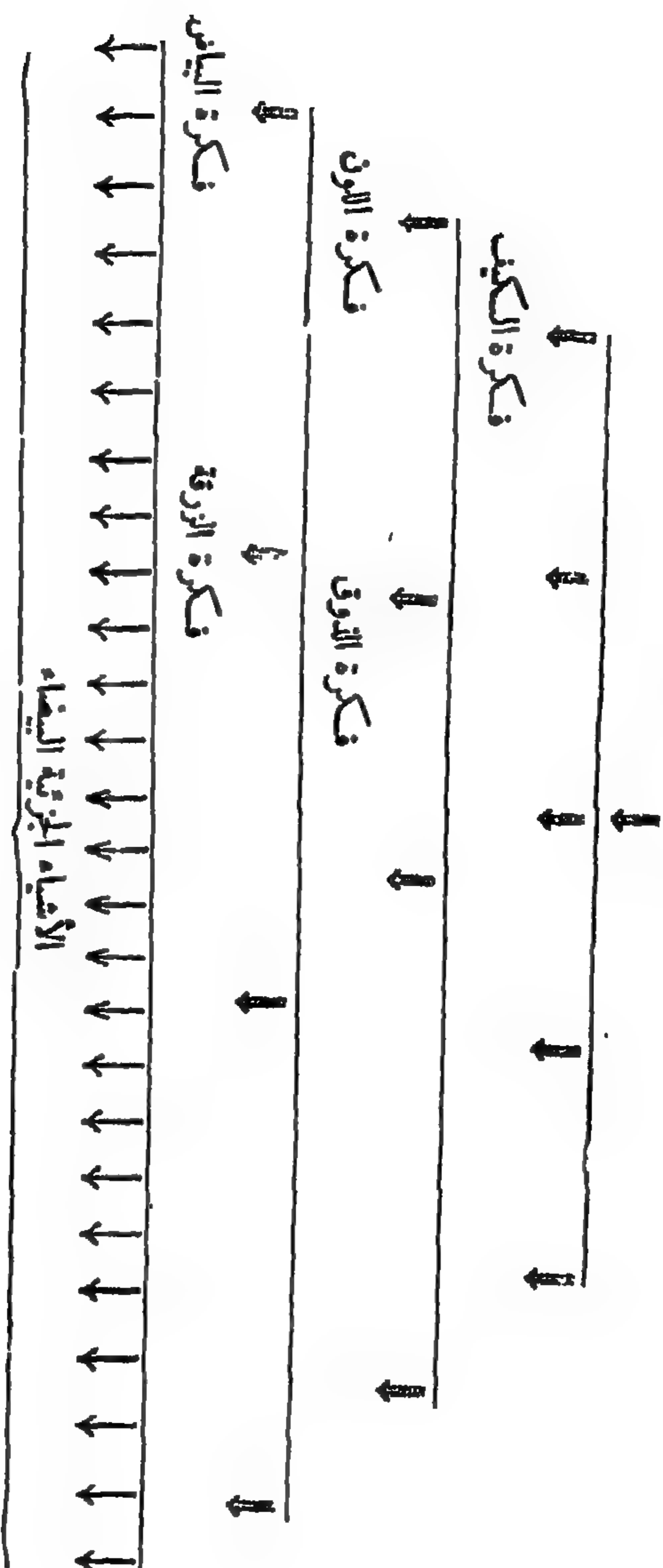
١٠٧ — ويمكن أن نذكر هند أفلاطون، في شيء من الغموض ، على الفكرة القائلة بأن المطلق لا بد أن يكون كثرة في واحد فقد بين لنا في محاوره ديارميدس Parmenides ، أن فكرة الواحد وفكرة الكثير يتضمن كل منهما الأخرى حتى أن الواحد لا يمكن التفكير فيه بدون الكثير . وفكرته ذاتها عن المطلق ، أعني عالم المثل ، هي عبارة عن كثرة في واحد : فهو كثرة لأنه يحتوى على مثل كثيرة ، وهو واحد لأن هذه المثل الكثيرة تشكل نسقاً عضوياً واحداً من المثل التي تندرج تحت وحدة نهائية هي مثال الخير . فكما أن كل الأشياء البيضاء تندرج تحت

فكرة البياض ، فكذلك تدرج مجموعة من المثل : كالبياض ، والاحمرار ،
والزرقة ، تحت فكرة أعلى هي مثال اللون . وكذلك تدرج فكرة اللون ، وفكرة
الذوق . . . الخ تحت مثال السيف . وهكذا دواليك حتى نصل في النهاية إلى مثال
أعلى يندرج تحته جميع المثل الأخرى ، وهذا المثال الأعلى هو ، كما يقول
أفلاطون ، مثال الخير .

١٠٨ — ولو افترضنا رسماً يمثل قطاعاً في مذهب أفلاطون فسيكون على

النحو التالي :

مثال المغير



ولو اكملنا هذا الرسم التخطيطي فلا بد أن نجد لدينا جميع الأشياء الجزئية — أعني الكون بأسره — في أسفل الرسم ، وجميع المثل في مكانها المناسب في أعلى الرسم . والسؤال الذي ينبغي علينا أن نلقيه على أنفسنا هو : كيف يمكن لهذا النسق ، حق ولوا كتمل ، أن يفسر الكون ... ؟

لماذا توجد ، مثلاً ، الأشياء البيضاء ... ؟ افترض أن مثال البياض يفسر وجود الأشياء البيضاء تفسيراً كاملاً ، لكن مثال البياض نفسه سوف يبقى بغير تفسير ، فلماذا يوجد مثال البياض . ؟ لأن هناك ، فيما يظهر ، مثال اللون ، لكن لماذا يكون هناك مثال للون . ؟ الجواب لأن هناك مثلاً للكيف . ولماذا يكون هناك مثال للكيف ... ؟ لأن هناك مثلاً للخير . لكن لماذا يكون هناك مثال للخير ... ؟ هنا نتوقف بغير جواب ، إذ ليس هناك مثال أعلى يفسر لنا مثال الخير ، وهو لذلك بغير تفسير ، أنه واقعة قطعية غامضة غموضا مطلقا .

١٠٩ — لكن حتى لو تفاضينا عن أن المثال الأعلى هو مجرد واقعة بغير تفسير ، فسوف نجد أن مثال البياض لا يفسر ، في الواقع ، وجود الأشياء ، مثلاً أن مثال اللون لا يفسر مثال البياض ؛ ولا أى مرحلة أخرى في التفسير تفسر تفسيراً أصيلاً مقنعاً . لحق لو سلمنا بأن هناك مثلاً للبياض ، فإننا لا نستطيع أن نعرف كيف يفسر هذا المثال وجود الأشياء البيضاء . لأن وجودها الفعلي لا يخرج خروجاً منطقياً ضرورياً من مثال البياض . فلو كان في استطاعتنا أن نبين أن التسليم بمثال البياض يعني أنه لا بد أن تكون هناك أشياء بيضاء ، أهى أننا لو استطعنا استنباط الأشياء البيضاء من مثال البياض ، لكان لدينا ، عندئذ فقط ، تفسير لوجودها . كذلك لا بد أن يكون من الممكن استنباط مثال البياض من مثال اللون ، ومثال اللون من مثال الكيف ، ومثال الكيف من مثال الخير . ثم يجب أخيراً ، أن يكون من الممكن استنباط كل المثل الدنيا من المثل الأعلى للخير .

وحتى في هذه الحالة فسوف يبقى مثال الخير مجرد سر غامض غموضاً مطلقاً
 إذ لا بد أن نبين ، إذا ما أردنا إتمام عملية التفسير ، أن مثال الخير ، مادام أنه
 لا يمكن أن يفسر بشيء أعلى منه ، يفسر نفسه بنفسه ، أعني أنه يعين ذاته . أو أن
 نبين ، وهذا هو البديل ، لا أن مثال الخير يعين ذاته ، بل أن عالم المثل كله ، حين
 ننظر إليه في مجموعه هو هذا الكل الذي يعين ذاته والذي يشكل مبدأ أول
 مقنناً للعالم ، أو علة أول للعالم . وفي هذه الحالة فإن ما نطلب البرهنة عليه هو أن
 كل فكرة منعزلة أو كل مثال على حدة يتضمن منطقياً كل مثال آخر ، وأن عالم
 المثل ككل هو وحدة عضوية تفسر نفسها وتعين ذاتها ، وأن عالم الأشياء الفعلية
 أخيراً ، يمكن استنباطه استنباطاً منطقياً من هذه الوحدة العضوية التي تعين ذاتها

Self—determined

وسوف يتفق مثل هذا النسق مع متطلبات الوحدة الحقة التي لا بد أن
 يكون فيها المطلق ، أو مبدأها الأول ، كثرة في واحد .

١١٠ — ويتضمن منطق هيجل مثل هذه المحاولة ، فبدلاً من مثل أفلاطون
 التي تشتمل على جميع السكيات بما فيها السكيات الحسية ، سيكون لدينا الآن
 مقولات . لكن هذه المقولات الهيجلية لا تشكل مجرد تجميع للمقولات
 أو أكوام شتى من السكيات كما هي الحال في عالم المثل عند أفلاطون ، وإنما يقوم
 هيجل باستنباط هذه المقولات بعضها من بعضها الآخر . وكما أنه كان يجب على
 أفلاطون أن يبين أن مثال اللون يمكن استنباطه منطقياً من مثال السكيف ،
 فإن هيجل يبرهن لنا الآن على أن مقولة السبب يمكن استنباطها من مقولة الجوهر :
 فهو يبين أن كل مقولة مفردة تتضمن منطقياً ، وبالضرورة ، كل مقولة أخرى .
 لقد ذكر كائناً ما كان اثنتي عشرة مقولة ، لكنه لم يقم بمحاولة فعالة لاستنباطها بعضها
 من بعض .

ولم يكن ثمة مبرر يجعله يفعل ذلك ، لأن المقولات لم تكن في نظره مبدأ
انطولوجيا لتفسير الـكون ولكنها صورة إبستمولوجية لآدما تانا بحسب ، لكن
الواقعة التي تبقى بعد ذلك هي أنه لم يستنبط المقولات . لقد اكتفى بأن ألقى
عليها اثني عشرة مقولة كما أ طرح كثير من الوقائع بلا تفسير ؛ فالإنسان ، عند
كانط ، يحمل في ذهنه اثني عشرة مقولة ، كما يحمل في قدميه عشر أصابع . تلك
هي الواقعة . وقضى الأمر .. هكذا كان يرى كانط .

مثل هذه القطعية الدجماطية Dogmatism كانت كافية جداً عند كانط لأنه لم
يهدف إلا إلى تحليل العقل البشري بحسب وإذا كان قد استطاع أن يعرض الوقائع
على نحو سليم فقد وصل إلى بغيته . ولكن ما أن تتحول المقولات من تصورات
ذاتية إلى حقائق موضوعية تشكل المبدأ الأول للعالم ، حتى يتغير الموقف تماماً .
فإن تكون المسألة أنك تذكر اثني عشرة مقولة ، ثم تقول أنها تشكل المبدأ
الأول ، كلا ، لأننا في هذه الحالة لن يكون لدينا مبدأ أول واحد ، وإنما اثني عشر
مبدأ أول وهو ما تحرمه الواحدية التي تشترط أن يكون مبدأنا كثرة في
واحد ؛ وهو سوف يكون كثرة لأنه يحتوي على عدة مقولات ؛ لكننا نستطيع
كذلك أن نبين أنه واحد بأن ندمج هذه المقولات الكثير حتى تنصهر في كل
عضو واحد ترتبط أجزاءه بعضها مع بعض ارتباطاً عقلياً . بحيث يسلم كل جزء
منها على نحو متصل إلى الأجزاء الأخرى ويؤدي ، منطقياً ، إليها . إذ لو كانت
المقولات عبارة عن وحدات معزولة ، كما هي الحال عند كانط . لكانت عندئذ
بمجرد كثرة بغير وحدة . أما لو كانت كل مقولة تتضمن كل مقولة أخرى ، فإنه
لا يمكن النظر إليها عندئذ على أنها وحدات منفصلة لأنها ترتبط بعضها ببعض

لتشكل نسقاً عضوياً واحداً من المقولات التي لا يمكن أن تنقسم ، أعنى وحدة حقيقية أصيلة .

١١١ — ولن نقول شيئاً جديداً لو أننا أضفنا إلى ذلك أنه لو كانت المقولات تتمثل حقاً العلة الأولى للعالم ، فلا بد أن تظهر هي نفسها على أنها عقلية . تبدأ المحبة من المنزل ، وكذلك لابد أن تبدأ العلة العقلية Reason بترتيب بيتها . فلو قلنا أن العقل هو المبدأ الأول للعالم ، وإذا كنا نأمل في استنباط العالم منه ، فلا بد أن نبدأ ، بقينا ، بتقديم تفسير عقلي لهذه العلة العقلية ، ذاتها ؛ وإذا قلنا أنها تتألف من اثنتي عشرة مقولة . أعنى اثنتي عشرة واقعة بلا تفسير ولا استنباط فإن ذلك يعنى أننا نقدم لها تفسيراً لامعقول . فقد نقول ، كما قال كانط ، أن هناك مقولة للسببية ، وأن هذه واقعة موجودة وليس ثمة ما يمكن أن يقال عنها أكثر من ذلك ، لكن المقولة في هذه الحالة لن تكون سوى سر غامض غموضاً مطلقاً ، فهي تؤكد نفسها بطريقة دجماطيقية دون أن تقدم لذلك مبرراً عقلياً واحداً ، فهي من ثم لا معقولة .. Irrational . لكننا نقترح استنباط مقولة السببية من مقولة الجوهر ، ومقولة الجوهر من مقولة أخرى سابقة ... وهكذا ولن تكون مقولاتنا ، في هذه الحالة ، وقائع لا معقولة ، لأننا سوف نبين بهذه الطريقة ضرورتها المنطقية . أننا لن نبين لحسب أن هناك مقولة السببية ، وإنما لابد أن يكون هناك مثل هذه المقولة ؛ وتوضيح الضرورة المنطقية للمقولة يعنى تفسيرها وبيان معقوليتها .

١١٢ — وعلى ذلك فإن المهمة التي أخذ هيجل على عاتقه تحقيقها في منطقته Logic هي أن يقدم تفسيراً للعلة العقلية الأولى للعالم ؛ وأن يبين لنا ما هي المقولات التي تتألف منها ؛ وأن يكمل قائمة هذه المقولات ؛ ذلك لأن هيجل

اعتقد أن هناك مقولات كثيرة بالإضافة إلى المقولات السكانية الالتي عشرة .

كما أنه أخذ على عاتقه أيضاً ألا يتركها منفصلة معزولة، ترص الواحدة منها بجوار الأخرى ، بل أن يستنبط الواحدة من الأخرى استنباطاً منطقياً . ثم أن يبين ، أخيراً ، أن المقولات كلها ، إذا ما نظر إليه بوصفها كلا واحداً ، تشكل وحدة تعين ذاتها ، وتفسر نفسها ، وحدة تكون قادرة على أن تشكل المبدأ الأول المطلق للعالم ، ذلك المبدأ الذي لسنا بحاجة إلى أن نبحث بعد ذلك عن مبدأ يفسره يسكون أسبق منه مادام هو يفسر نفسه والمنطق هو الجزء الأول من المذهب بالضرورة لأنه يفسر لنا المبدأ الأول للعالم . وحين نصل إلى تفسير كامل وتام للعلة الأولى للكون ، فإن الخطوة التالية سوف تكون استنباط الوجود الفعلي للكون الواقعي من هذه العلة ، أعني أن يبين أنها العلة التي يصبح الكون معلولاً لها . وتشكل هذه المحاولة الجزء الثاني ، والثالث ، من مذهب هيغل .

١١٣ - لم يكن عند أفلاطون ، بالطبع ، أدنى فكرة عن استنباط المثل الدنيا من مثال الخير إذ لم يدرك ضرورة ذلك . لكن بما له قيمة لا تقدر في نظرنا أن نضع في اعتبارنا أنه حتى لو كان لدى أفلاطون الرغبة في استنباط المثل فإنه لم يستطع أن يفعل ذلك .

ولقد كان هناك مبرر خاص لذلك . لأن المثل العليا عند أفلاطون لم تكن تحوى المثل الدنيا في ذاتها ، ولذلك فلم يكن من الممكن استخلاص المثل الدنيا من العليا لالمنطقيا ، ولا بأية طريقة أخرى . بل أننا نجد المثل العليا ، على العكس ، تستبعد المثل الدنيا صراحة . فهي لا تشمل إلا ما هو عام مشترك بين المثل الدنيا .

فمثال اللون ، على سبيل المثال ، هو الخيط المشترك بين مثال الأبيض ، والأزرق ، والأخضر . . إلخ وذلك يعني أنه يحذف الاختلافات النوعية

نصراحة . فالكيفية النوعية للون الأخضر ، أعني أخضراره ، تستبعد من مثال اللون الذى يشتمل فقط على ما هو عام مشترك بين الأخضر والأزرق وغيرهما من الألوان . وواضح ، من ثم ، أن أخضرار الأخضر لا يملك الأزرق وهو لذلك ليس كيمياً مشتركاً بين هذين اللونين . ومن هنا فهو ليس متضمناً فى مثال اللون ، ومن هنا أيضاً فإن مثال الأزرق ، ومثال الأخضر .. إلخ . لا يمكن استنباطهما من مثال اللون . أنهما لا يمكن أن يستخلاصاً منه . لأنهما لا يوجدان بداخله .

والواقع أن مثل أفلاطون هى كليات مجردة ، ولهذا فلم يكن لدى أفلاطون أى مبرر لاستنباطها . ذلك لأن السكى المجرد هو جنس لا يحتوى فى جوفه على أنواعه . ولهذا فلا بد من تطوير مفهوم جديد كل الجدة عن طبيعة السكيات إذا كنا نريد أن يكون الاستنباط ممكناً : مفهوم يحتوى فيه السكى ، أو الجنس ، على الفصل Differentia وعلى الأنواع Species بداخله ، حتى يمكن استخلاصها منه بالاستنباط المنطقى . ولقد أطلق هيغل على مثل هذا اللون من السكيات اسم السكيات الإهنية Concrete . ولقد كان اكتشاف طبيعة هذه السكيات يمثل تقدماً ضخماً يزعم هيغل أنه أحرزه على الفلاسفة السابقين . ولم يحن الوقف بعد السكى نعرض هذا الاكتشاف ، وكل ما علينا أن نلاحظه ، الآن ، هو أن كليات أفلاطون كانت مجردة لدرجة أن المثل الدنيا لا يمكن استنباطها من المثل العليا .

و - أى المقولات هى المقولة الأولى ؟

١١٤ - إذا كنا نريد استنباط المقولات بعضها من بعض فسوف يقفز أمامنا فى الحال سؤالان : الأول . هو من أين تبدأ . . ؟ أى المقولات هى

المقولة الأولى .. ؟ والثاني : هو بأى المناهج يمكن استنباط المقولات الأخرى من هذه المقولة الأولى .. ؟ وسوف نخصص القسم الحالى للإجابة عن السؤال الأول ، بينما نخصص القسم الثانى للإجابة عن السؤال الثانى .

١١٥ — أى المقولات هى المقولة الأولى ؟ ليس فى استطاعتنا أن نبدأ بأية مقولة كيفما اتفق . ذلك لأن الاستنباط لا يخضع للمبقرية الفردية ، وإنما هو عملية موضوعية للحقيقة ذاتها ؛ فالمقولات هى نسق العقل Reason ، العقل الموضوعى الموجود فى العالم ، ومن ماهية العقل أن تكون العملية كلها ضرورية ، ولا يمكن أن تكون مصادفة أو اتفاناً ، فهى لا تبدأ وتنتهى كيفما اتفق ، وإنما تسير بمقتضى طبيعة العقل ومبادئه ولا يمكن أن تغيرها الأهواء الفردية . والواقع أننا ، حتى فى المنطق الصورى ، لا نستطيع أن نبدأ بالنتيجة وننتهى بالمقدمات ، بل تفرض علينا ضرورة العقل نفسه أن نضع المقدمات أولاً ؛ وليس هناك أيضاً مكان النزوات الفردية ، والطابع الجوهرى للعقل هو الضرورة . فإذا بدأنا كيفما اتفق فإنا نكون قد بدأنا بداية غير عقلية . ومن ثم فلا بد أن تكون المقولة الأولى هى بالضرورة كذلك .

١١٦ — ولا تنطبق هذه الملاحظة على المقولة الأولى وحدها ، وإنما تنطبق كذلك على المقولة التى تليها ، ثم هى تنطبق أيضاً على سلسلة استنباط المقولات كلها التى لا بد أن تكون ضرورية . ويجب ألا نحددنا نحن أنفسنا بل نحددنا طبيعة العقل نفسه أننا لسنا نحن ، فى الواقع ، الذين نستنبط المقولات على الإطلاق ، ولكنها تستنبط نفسها بنفسها ، وليست مهمتنا أن نخلق بخيالنا شبكة من المقولات ، وإنما أن نكشف طبيعة ، وتسايل ، وترابط نسق ذلك العقل الذى يوجد وجوداً موضوعياً . سواء جعلناه موضوعاً لتفكيرنا أم لا . ولسنا نحن ، حتى فى المنطق الصورى نفسه ، الذين نخلق بذمتنا الواقعة التى تقول :

لأن مقراط إنسان ، وكل إنسان فان ، فان مقراط - ، إذن ، فان ؛ فتلك عملية عقلية لادخل لنا فيها . وليس في استطاعتنا ؛ لا أن نخلقها ولا أن نغيرها ، وإنما نكتشفها بحسب .

وسلسلة المقولات التي يعرضها المنطق هي ، بالمثل ، لادخل لنا فيها ، ولادخل لميجل فيها أيضا ؛ أنها عقل العالم ، أو المطلق ، الموجود هنا ، في العالم ، منذ الأزل وليس استنباطا للمقولات إلا اكتشافا للعملية التي تستنبط فيها المقولات نفسها بنفسها .

١١٧ - كيف يمكن لنا ، إذن ، أن نكتشف المقولة الأولى .. ؟ أنها المقولة التي ترد إلى العقل أولا في تسلسل الفكر ، بحيث تكون هي الأولى منطقيا وبحيث تكون سابقة على جميع المقولات الأخرى ، وفي استطاعتنا أن نتحقق من هذه المقولة بأن نلجأ ، في بساطة ، إلى عقولنا الخاصة لنرى أى تصور من تصوراتنا السككية الضرورية تفترضه جمع التصورات الأخرى مقدما وأيا يسبقها منطقيا . لأنه على الرغم من أن مهمتنا هي اكتشاف الحقيقة الموضوعية فإن هذه الحقيقة الموضوعية لاتعارض عقلنا الذاتي ، ولكنها تعارض خيالاتنا الذاتية التعسفية وتحدوها التي لا تستند إلى مبدأ .

وعملية الاكتشاف هذه تختلف عن عملية الاكتشاف الفيزيائية المعروفة ، فنحن لا نستطيع أن نكتشف أى الكواكب هو الكوكب الأول عن طريق عقولنا وحدها ، ولكننا نستطيع أن نكتشف أى المقولات هي المقولة الأولى بهذه الطريقة ، لأنه على الرغم من أن العقل الموضوعى هو الذى نبحث عنه ، فان هذا العقل الموضوعى ، مع ذلك ، متحد مع عقلنا الذاتى . فليس ثمة إلا عقل واحد ، فينا ، وفي العالم ، وتلك نتيجة ضرورية مترتبة على مبدأ التوحيد بين المعرفة

المعرفة والوجود ؛ وليس عقلنا مجرد خيال ذاتي ، والقول بأنه كذلك يعني أننا
تبنى المرقف السكاني الذاتي الذي تصبح فيه المقولات صحيحة بالنسبة لنا .
ولكنها لا تنطبق على الأشياء في ذاتها . ولو لم تكن مقولاتنا الذاتية موضوعية
أيضا لرب على ذلك أن تكون الأشياء كما هي في ذاتها لا يمكن معرفتها . واقد
سبق أن رفضنا هذا الزعم على أساس أنه لا يمكن الدفاع عنه .

١١٨ — وهكذا يصبح العقل في العالم هو عقلنا أيضا ، وسوف تكون
المقولة الأولى للمطلق هما المقولة التي تسبق منطقيا ، في نظرنا ، جميع المقولات
الأخرى والتي هي متضمنة في جميع المقولات الأخرى على اعتبار أنها تفترضها
مقدما من الناحية المنطقية . والمبدأ بالنسبة للتصورات بصفة عامة ، وأن أكثرها
عمومية يسبق أقلها عمومية ، ومن ثم تسبق الأجناس الأنواع ، فمثلا تصور
« الحصان » يعترض مقدما تصور « الحيوان » ، فلا يمكن أن تكون لديك فكرة
(أو تصور) عن الخيل بدون أن يكون لديك أولا فكرة (أو تصورا) عن
الحيوان . فلا يمكن أن تعرف ما الحصان ، دون أن تعرف ما الحيوان . فها هو
أكثر عمومية أعني الجنس « حيوان » يسبق منطقيا الأقل عمومية أعني النوع
« الحصان » . لكن العكس غير صحيح ، فالحيوان لا يفترض الحصان مقدما .
فيمكنك أن تفهم الحيوان فهما جيدا دون أن تكون لديك أدنى فكرة عن
الحصان . وينطبق هذا المبدأ على جميع التصورات ، وبالتالي فهو ينطبق على جميع
المقولات .

فالمقولة الأكثر تجريدا ، أو الأكثر عمومية ، تسبق غيرها وترد أولا
فيكون لها المكان الأول في المنطق ، ويكون للأقل منها المكان الذي يليه .
ومن ثم فالمقولة الأولى ستكون أكثر المقولات جميعا عمومية أعني أنها ستكون
الجنس الأعلى Summu Genus .

ويختلف الكلى الأكثر عمومية عن الكلى الأقل عمومية في أنه أكثر تجريداً منه . فإذا كان لدينا نوع ما فإتينا نستطيع أن نحصل على الجنس بأن نهجرد منه الفصل . فالإنسان ، مثلاً ، نوع من أنواع جنس هو الحيوان وتعريفه أنه حيوان عاقل ، فالعقلانية هي الفصل . لكن احذف العقلانية من تصور الإنسان تهجد أن ما يتبقى هو تصور جنس الحيوان ؛ وبتجريد أكثر نصل إلى تصورات أكثر عمومية . فلو حذفنا الفصل « حياة » الموجود في تصور الحيوان فسوف نصل إلى تصور « الشيء المادى » . إلخ . ومن ثم فسوف تكون المقولة الأولى هي أكثر المقولات تجريداً ، وسوف نصل إليها عن طريق مواصلة التجريد إلى أقصى حد .

١١٩ — وأقصى تجريد ممكن هو ما تشترك فيه جميع الموضوعات التي يمكن أن تصورهما في الكون وهو تصور الوجود : Being . فليست جميع الأشياء مادية ، وليكنها ، كأم ، لها صفة الوجود ، لجميع الأشياء موجودة . فهناك أشياء كثيرة لا يصح أن نقول عنها أنها خضراء ، أو أنها مادية ، أو أنها ثقيلة : ولكن أيا ما كان الشيء الذي نختاره من أشياء الكون ، فمن الصواب دائماً أن نقول عنه أنه موجود ، ومن ثم فلا بد أن يكون الوجود هو المقولة الأولى ، فالوجود ، أو صفة الكينونة Isness هي أعلى مراتب الوجود . أفرض أننا أخذنا شيئاً من موضوعات الكون ثم شرعنا نهجده من صفاته : نخذ هذه المنضدة مثلاً أنها مربعة ، صلبة ، بنية اللون ، لامعة .. إلخ فإذا جردناها من اللمعان فسوف يبقى لدينا هذه القضية : « هذه المنضدة مربعة ، صلبة ، بنية اللون » . — لكن جردنا من اللون البنى يبقى : « هذه المنضدة مربعة وصلبة » . لكن جردنا كذلك من الصلابة والتربيع تهجد أنه سوف يبقى « هذه المنضدة موجودة » . فكلمة

« موجودة ، هي أعلى تجريد ممكن للمنضدة ، ومن ثم كان الوجود هو المقولة الأولى .

١٢٠ — وتستطيع أن ترى كيف أن جمع المقولات الأخرى تفترض الوجود مقدماً باعتباره يسبقها منطقياً ، فالكم والكيف ، والسبب والجوهر ، على سبيل المثال ، تفترض كلها الوجود مقدماً ؛ فالسبب هو لون من ألوان الوجود . فلا يمكن لأحد أن تكون لديه فكرة عن السبب ما لم يكن لديه أولاً فكرة عن الوجود ، ولكن العكس غير صحيح ؛ إذ يستطيع الإنسان أن يكون فكرة الوجود البسيطة دون أن يعرف المقصود بفكرة السبب المعقدة . مثلاً أن الإنسان يستطيع أن يكون فكرة الحيوان دون أن تكون لديه فكرة عن الحصان . وكذلك لا يستطيع الإنسان أن يعرف الكم دون أن يعرف الوجود . وقل نفس الشيء على المقولات الأخرى .

٣ — المنهج الجدلي . . .

١٢١ — السؤال الثاني هو : كيف يمكن استنباط المقولات الأخرى من مقولات الوجود . . ؟ وما المنهج الذي ينبغي علينا أن نأخذ به . . ؟ وكما أننا لم نستطع أن نحدد المقولة الأولى كيفما اتفق ، أو تبعاً للأهواء الشخصية ، فإننا كذلك لا نستطيع أن نحدد منهج الاستنباط بأنه أى منهج يتصادف ظهوره في مخيلتنا ، لأننا هنا أيضاً لسنا نحن الذين نستنبط المقولات ، لأننا لسنا نحن الذين نخلق ارتباطها بمقولتنا ؛ ولكن العلاقات المنطقية بينها قائمة وكل ما علينا هو اكتشافها ، فالاستنباط عملية موضوعية للعقل الذي يوجد مستقلاً عنا . وهذه العملية ليست بالطبع ، عملية زمانية ، وإنما هي عملية منطقية ، فليست مهمتها اختراع منهج نستطيع أن تستنبط به المقولات ، بل أن نكتشف المنهج الذي تستنبط به المقولات نفسها بنفسها .

لقد ظهر لنا فيما سبق (١١٨) أن التصور الأكثر عمومية وتجريداً يسبق باستمرار التصورات الأقل عمومية وتجريداً ، وهذا القول لا يحدد لنا المقولة الأولى ، وهي مقولة الوجود ، فحسب ولكنه يحدد كذلك تسلسل المقولات الأخرى . فالتصور الأكثر تجريداً سيكون باستمرار أسبق في الفكر ، أعني في العقل الموضوعي ، من التصور الأقل عمومية . وعلى ذلك فسوف يبدأ المنطق من الجنس الأعلى ، وهو الوجود ، ويسير من خلال صفات نوهية تتحدد أكثر فأكثر حتى يصل إلى أقل المقولات عمومية وتجريداً أي ما كانت . أعني أن منهجنا سيكون : السير من الأجناس إلى الأنواع ، ثم التعامل بالأنواع على أنها أجناس جديدة ، نسير منها أنواع أقل .. وهلم جراً . وفي استطاعتنا السير من الجنس إلى النوع بإضافة الفصل إلى الجنس . ثم ندرس النوع كما لو كان جنساً ونبعث عن فصل جديد لكي يتحول الجنس إلى نوع جديد .. وهكذا . وعلى هذا الايقاع الثلاثي : الجنس ، والفصل ، والنوع ، سوف يسير منهجنا (١) .

١٢٢ — لكننا إذا ما بدأنا بفكرة كفكرة الوجود فكيف يمكن لنا أن نستبطن منها الفصل والنوع . ؟ ان السمة الجوهرية في كل استنباط منطقي أن تكون النتيجة متضمنة في المقدمات . والخروج على هذا المبدأ في المنطق الصوري يسمى بمخالطة العملية المحظورة .. Illicit Process (١) التي تنص على أنه ينبغي

(١) هناك نوع واحد فقط تحت كل جنس في المنطق الهيجلي . ولقد كان ذلك نتيجة للقول بأن كل شيء في الـكون هو مثل لأي مقولة ولكل مقولة (قارن فقرة رقم ١٦٩) .

(٢) المقصود بهذه العملية في المنطق الصوري مخالفة إحدى القواعد المنطقية التي تشترط ألا يكون في النتيجة شيء أكثر مما هو موجود في المقدمات . =

ألا يوجد في النتيجة شيء مالم يكن موجوداً في المقدمات، وهذا المبدأ، في الواقع، هو نفسه المبدأ القديم الذي يحرم ظهور شيء من لا شيء : لا شيء يخرج من لا شيء *ex nihilo nihil Fit* . فانت لا تستطيع أن تخرج شيئاً من لا شيء ، كما انك لا تستطيع أن تخرج من شيء ما ليس موجوداً فيه . وسوف نجد أن هذا المبدأ يصدق على منطق هيجل كما كان يصدق في المنطق الصوري المتواضع ، فلو كان علينا أن نستنبط المقولة د ا ، من مقولة أخرى هي د ب ، فانتا لا تستطيع أن تقوم بذلك إلا إذا كانت د ب ، تتضمن د ا ، بمعنى أو بآخر . ولكننا إذا ما استطعنا أن نبين أن المقولة د ب ، تحوى في جوفها المقولة ا لكان ذلك بمثابة استنباط لـ ا من د ب ، ذلك هو معنى الاستنباط في المنطق الصوري ، وهو معناه هنا أيضا .

لكن كيف يمكن استنباط النوع من الجنس .. ؟ كيف نبين أن الجنس يحتوى على النوع .. ؟ اتنا لكي نصل من الجنس إلى النوع فلا بد أن نصيف الفصل *Differntia* ، ومن ثم فإن علينا أن نبين أولاً أن الجنس يحتوى الفصل ، لكننا نعرف من ناحية أخرى أن الجنس يستبعد الفصل ، ومعنى أن استنبط منه الفصل اتنا تقع في العملية المحظورة السالفة . ولقد سبق أن رأينا ذلك بالفعل حين أظهرنا

ولمذا جاء في إحدى قواعد الاستغراق في هذا المنطق أنه : ويجب عدم استغراق أحد في النتيجة ما لم يكن مستغرقاً من قبل في المقدمة التي ورد بها ، وإلا كان القياس فاسداً . وسميت باسم « العملية المحظورة » . فان جاء فساد القياس من أن الحد الأصغر في النتيجة مستغرق مع أنه لم يستغرق في مقدمته سميت باسم الغلط الناشئ عن عدم استغراق الحد الأصغر *Illicit minor* وأن كانت المغالطة ناشئة عن عدم استغراق الحد الأكبر سميت باسم *illicit—Major* — وفي الحالتين ينبغي ألا تتضمن النتيجة شيئاً إلا وقد كان من قبل المقدمات [المترجم] .

أن المثل عند أفلاطون هي كليات مجردة : فمثال الأحمر والأخضر ، والأزرق لا يمكن استنباطها من فكرة اللون لأن الأخير لا يشملها في داخله . فهو لا يتضمن إلا ما هو مشترك بين الأحمر ، والأخضر ، والأزرق وأحمرار الأحمر ليس خاصية من خصائص الأزرق أو الأخضر ، ولذا فهي لا توجد في مثال اللون . وبالتالي فإن ما هو خاص بالمثل الدنيا أعني فصولها وتحديداتها النوعية تستبعد من المثل العليا . وبنفس الطريقة فإن مقولة الوجود تشتمل على ما هو مشترك بين الأشياء جميعها لكنها تحذف جميع الاختلافات والتحديدات ، ومن ثم فسوف يبدو ، بالتأكيد أن من المستحيل استنباط أية فصول أو تحديدات من مقولة الوجود . فالسبب ، والنتيجة ، والجوهر ، والسكن ... الخ هي ألوان نوعية خاصة من الوجود ، ولا يمكن من ثم ، كما قد يبدو ، استنباطها منه . فكيف يمكن ، إذن ، أن يكون أى لون من ألوان الاستنباط ممكناً .. ؟

١٢٣ — وحل هذه المشكلة بشكل المبدأ الرئيسى في الفلسفة الهيجلية وأعني به المنهج الجدلى الشهير ، فهو يقوم أساساً على اكتشاف أنه ليس صحيحاً ، كما افترضنا حتى الآن ، أن الكلى يحذف الفصل تماماً . فلقد وجد هيجل أن أى تصور يمكن أن يحتوى على ضده كامناً في جوفه . وأن يمكن استخراج هذا الضد ، أو استنباطه ، من هذا التصور . بل يمكن أن يقوم هذا الضد مقام الفصل وهكذا يتحول الجنس إلى نوع . وأبسط طريقته لشرح المنهج الجدلى أن نقدم مثلاً عينيّاً ثم نعقب عليه بذكر المبادئ المنطقية الهامة التى يتضمنها . وهذا المثال هو أول مثلث للمقولات في منطق هيجل وأعني به : الوجود ، العدم ، الضرورة .

يبدأ المنطق الهيجلى بمقولة الوجود وهي مقولة خالصة ليس فيها أى لون من

ألوان الوجود الجزئى : كهذا القلم ، أو هذا الكتاب ، أو هذه المنضدة ، أو هذا الكرسي ... الخ .

فهى فكرة الوجود المحض تماما ، الوجود بصفه عامة ، الوجود الخالص .
فعلينا أن نهردها من كل تحديدات اوعية أيا كانت . وفى استطاعتنا ، لو شئنا ،
أن نكون هذه الفكرة المجردة من شئ محسوس كهذه المنضدة ، مثلا ، إذ علينا
فى هذه الحالة أن نهردها من جميع خصائصها أيا كان نوعها ، خصائص التبريع ،
والبنية ، والصلابة ، بل حتى المنضدية — Table hood ، نفسها بحيث نفكر فى
كينورتها Isness ونحدها أعف وجودها فحسب .

وما هو مشترك بين جميع الأشياء المحسوسة فى الكون هو هذا الوجود العاقل
من الخصائص كلها لا أننا جردناه من جميع خصائصه فهو من ثم ليس متعينا على
الإطلاق ، وهو بغير سمة تماما هو فراغ كامل أو خواء تام . أنه الخلاء الخالص
الذى لا يحتوى على أى مضمون ، لأن المضمون من أى نوع سيعتبر تحديدا خاصا
له . وهذا الخلاء ، هذا الفراغ المطلق ، ليس شيئا ما أنه انعدام كل شئ : انعدام
جميع الخصائص ، والكيفيات والصفات . لكن هذا الانعدام التام لكل شئ
هو ببساطة عدم : فالفراغ أو الخلاء هو كالعدم سواء بسواء وعلى ذلك فالوجود
والعدم شئ واحد . وبالتالي فقد ظهر لنا أن تصور الوجود الخالص يتضمن
فكرة العدم . لكن اظهر أن إحدى المقولات تتضمن الأخرى هو بمثابة استنباط
لهذه المقولة من المقولة الأخرى ، ومن ثم فنحن هنا قد استنبطنا مقولة العدم من
مقولة الوجود .

١٢٤ — ويجب ألا يفهم القول بأن الوجود هو العدم ، أو أن الوجود
والعدم متحدان — بالمعنى الوائف الذى يعنى أن الشئ الموجود الجزئى كهذه

المنضدة مثلا هي والعدم سواء . أو أن العشاء واللاعشاء شيء واحد ، لأن مقولة الوجود التي نتحدث عنها عبارة عن تهميد بيننا المنضدة أو العشاء ، أشياء محسوسة لها جميع أنواع التحديدات الخاصة إلى جانب صفه الوجود . ونحن هنا نتحدث عن فكرة الوجود المجردة الخالصة بعد تهميدها من جميع الصفات الخاصة بالمنضدة ومعنى ذلك أن فكرة الوجود الفارغة هي بالضبط ما نقول عنه أنه والعدم شيء واحد .

وفي استطاعتنا أن نشرح هذه الفكرة بطريقة أخرى فنقول : ان وصف الشيء بأنه « موجود » فحسب ، بحيث لا يكون وراء هذه « الكينونة » شيء آخر ، لا صفات ولا خصائص من أى نوع — هذا الوصف يرادف قولنا عنه أنه غير موجود على الإطلاق . فالمنضدة : مربعة ، بنية اللون ، صلبة ... الخ . لكن افترض أننا استطعنا أن نصور شكلها ، ولونها ، وصلابتها ، وجميع خصائصها الأخرى ، أنه في هذه الحالة لن تكون شيئا على الإطلاق . ونحن نقول عنها أنها « موجودة » بغير خصائص ولا صفات فذلك يرادف قولنا أنها « غير موجودة » ، فالوجود الخالص ، الموجود المحض بلا تعيينات أخرى هو نفسه « غير الموجود » ، ومن ثم فالوجود على هذا النحو يتحد مع اللاوجود أى العدم .

١٢٥ — وما دام متحدين فإن الواحد منهما يمكن أن ينتقل إلى الآخر ، فالوجود ينتقل إلى العدم ، والعكس صحيح أيضا أى أن العدم ينتقل بدوره إلى الوجود ، لأن فكرة العدم هي فكرة الفراغ ، وهذا الفراغ هو الوجود الخالص وسوف يكون لدينا هنا فكرة ثالثة — مترتبة على اختفاء كل مقولة في المقولة الأخرى ، وهذه الفكرة الثالثة هي فكرة العبور أو الانتقال .. Passage عبور كل من الوجود والعدم إلى الآخر . وتلك هي مقولة الصيرورة .. Becoming . ولقد حلل الفلاسفة فكرة الصيرورة منذ أيام « بارمينيدس » ، وظهر أن لها صورتين

فقط هما : إنتقال العدم إلى الوجود ، وإنتقال الوجود إلى العدم^(١) . وتمثل الصورة الأولى البداية أو الظهور ، أو النشأة في الوجود بينما تمثل الصورة الثانية النهاية ، أو التوقف ، أو الإختفاء. هكذا يصبح لدينا بالفعل ثلاث مقولات ، فقد بدأنا بمقولة الوجود التي استنبطنا منها العدم ثم استنبطنا مقولة الصيرورة من العلاقة بينهما . وتلك هي المقولات الثلاث الأولى في منطق هيجل .

١٢٦ — علينا الآن أن ندرس المبادئ العامة لهذا المنهج والتي تتضمنها العملية السابقة . إتنا نحدد أولاً أن هذه المقولات الثلاث هما : الجنس ، والنوع ، والفصل .. فالوجود هو الجنس ، والصيرورة هي لون خاص من ألوان الوجود ، ومن ثم فهي نوع من أنواعه ، وهذا اللون الخاص من ألوان الوجود هو وجود يتضمن في داخله سلبه وهو ما يسمى باللاوجود . لإجمع فكرة الوجود مع فكرة اللاوجود تظهر لك فكرة الصيرورة ، فاللاوجود أو العدم ، وهو المقولة الثانية ، هو الفصل .

ويشكل الوجود ، العدم ، الصيرورة أول مثلث هيجل . وسوف نرى هذا الإيقاع الثلاثي على طول الطريق في مذهبه كله وسوف تكون المقولة الأولى في كل مثلث دائماً ، كما هي الآن ، هي مقولة الإيجابيات أو الإيجاب ؛ فهي تضع نفسها كفرض إيجابي مثل الوجود موجود .. الخ . والمقولة الثانية هي دائماً مقولة النفي أو السلب أو ضد المقولة الأولى فهي تنكر ما تثبته المقولة الأولى فتحدث هن : اللاوجود ، أو أقول أن الوجود غير موجود .. الخ . ولم يأت هيجل بهذه المقولة الثانية من مصدر خارجي ، وإنما استنبطت من المقولة الأولى ، وهذا

(١) لتوضيح هذه الفكرة والبرهنة عليها. أنظر كتابنا : تاريخ نقدي لفلسفة

اليونانية ، ص ٧٥ ،

يعنى أن هذه المقولة الأولى كانت تتضمن الثانية ، وأن الأخيرة خرجت من جوفها . وهذا ما نغنيه بقولنا أننا لسنا نحن ، ولا هيكل نفسه ، الذين نستنبط المقولات وإنما المقولات هي التي تستنبط نفسها بنفسها . وهكذا تتضمن المقولة الأولى ضدها وتتحد معه . وفي هذه النقطة تقف المقولتان يواجه كل منهما الآخر ويناقضه ، ولكن من المستحيل أن تركز لهذا التناقض ، لأن ذلك يعنى أن المقولات المتضادة يمكن انطباقها على شيء واحد في وقت واحد . وهو يعنى في حالة المثلث الحالى أن إثباتنا لشيء ما على أن « موجود » يعنى في نفس الوقت أننا لا بد أن نسلم بأنه « غير موجود » ، لأن الوجود يتضمن بالضرورة اللاوجود ومن ثم فإذا كان شيء ما وجود فلا بد أن يكون له بالضرورة زيفاً ولاوجود ، فإذا قلت أنه موجود لا بد أن نقول في نفس الوقت أنه غير موجود . لكن كيف يمكن لشيء أن يكون ولا يكون في نفس الوقت .. ؟ الجواب هو أنه موجود وغير موجود في آن واحد حين يصير . ومن هنا فإن مقولة الصيرورة تحمل هذا التناقض . وبعبارة أخرى فإن التناقض القائم بين المقولة الأولى والثانية يحل في مقولة ثالثة تمثل وحدة المقولتين السالفتين فالمقولة الثالثة تحوى في جوفها تضاد المقولتين ، ولكنها تتضمن كذلك إنسجامهما ووحدةتهما . وعلى ذلك فالصيرورة هي الوجود الذي ليس وجوداً ، أو هي اللاوجود الذي هو نفسه وجوداً .. أنها فكرة واحدة ولكنها مع ذلك تضم في وحدة منسجمة فكرتي الوجود واللاوجود المتناقضتين . وتسمى أضلاع المثلث في بعض الأحيان القضية ، والنقيض ، والمركب على التوالي . والمركب الذي وصلنا إليه الآن يضع نفسه باعتباره فرضاً جديداً ، أو باعتباره مقولة إيجاب ستكون قضية في مثال جديد . فهو مادام يضع نفسه كفرض إيجابى فلا بد أن يخرج منه ضده ، ولا بد أن يكون متضمناً لهذا الضد في تناقض ذاتي . وهذا التناقض الجديد ينحل كذلك في وحدة أعلى أي في مركب جديد : وهذا المركب الجديد يصبح بدوره قضية

في مثلث جديد وهكذا تسير السلسلة كلها . وسوف يتضح أن عملية سير المقولات هذه عملية اضطرارية تدفعها إلى الأمام ضرورة العقل : ففي طريق الضرورة العقلية يظهر من القضية ضدها ونقيضها .

ولا يمكن للعقل أن يطمئن لما يسمى بالتناقض الذاتي ، ومن ثم يجد نفسه مدفوعاً إلى المركب . وهكذا لا يمكن لهذه العملية أن تقف عند حد ، بل لابد أن تستمر حتى تصل إلى مقولة لا يظهر منها نقيضها ، وستكون هذه هي المقولة الأخيرة في المنطق وسوف يكون من الممكن عندئذ أن تنتقل من العلة الأولى للعالم إلى العالم نفسه أهني إلى دائرة الطبيعة والروح . وسوف نرى حين نشرح تفصيلات الطبيعة والروح أن هيجل يستخدم نفس المنهج الثلاثي الذي استخدمه في المنطق .

١٢٧ — المنهج الجدلي يحقق ، فيما يظهر ، معجزة إخراج ما هو غير موجود في كل مقولة . والمشكلة هي كيف يمكن الانتقال من الجنس إلى النوع إذا كان الجنس يستبعد الفصل صراحة . ويعتمد اكتشاف هيجل على القول بأن الفصل المطلوب هو دائماً النقي أو السلب ، وإذا فهمنا ذلك ظهر لنا أن الفكرة القديمة التي تقول أن الجنس يحذف الفصل غير صحيحة . وسوف تناقش هذا الموضوع فيما بعد (فقرة ١٣٥ — ١٣٩) وهناك سوف تبين أن الفكرة القديمة عن الجنس هي الفكرة التي سهاها هيجل بفكرة الفهم في مقابل الفكرة الجديدة وهي فكرة «العقل» ، فالفهم يعتقد أن الضدين كالوجود والعدم يستبعد كل منهما الآخر تماماً . في حين أن العقل يعلم بأنهما يستبعد الواحد منهما الآخر لأنهما ضدان ، لكن هذا الاستبعاد ليس استبعاداً مطلقاً ، ولا هو يتعارض مع التوحيد بين الضدين . ومن ثم كانت الفكرة القديمة عن الجنس والتي تقول أنه يستبعد الفصل تماماً ليست هي كل الحقيقة . وذلك هو الاكتشاف الذي مكن هيجل من تحقيق ما يبدو

للوهلة الأولى معجزة مستحيلة . أما فيما يتعلق بالقول بأن الفصل المطلوب هو السلب فهو يبنى على أساس المبدأ القائل بأن السلب تعين وتحديد ، وانتقال من الجنس إلى النوع يتطلب بعض التحديدات الخاصة ، لأن الجنس غير معين أما الأنواع فهي معينة محددة .

فإذا ما أضفت تحديداً إلى الجنس حصلت على النوع . ولقد ذهب اسنوزا إلى القول بأن كل تعين سلب ، أما هيجل فهو يستخدم هذا المبدأ في صورة مقلوبة ، وهي أن كل سلب تعين (راجع فقرة ٤٣) فإذا أضفنا السلب أو الضد إلى الجنس فإننا نحده وبالتالي نعينه ، وتحديدته يعنى تحويله إلى نوع .

١٢٨ - وتوصف فكرة هيجل التي تبين أن كل مقولة تحتوي على ضدها ، أو هي في الحقيقة ، ضدها ، بأنها خروج على قانون عدم التناقض وانكاره ؛ لأن القول بأن الوجود واللا وجود متحددان يبدو تحطياً لهذا القانون ؛ لكن الدليل الواضح على أن هيجل لم ينكر قانون عدم التناقض هو أن هذا القانون نفسه هو الذي يضطرنا إلى الانتقال من المقولة الثانية في كل مثلث . لأن العقل لا يمكن أن يطمئن إلى التناقض ، وإنما لابد أن ينحل هذا التناقض بين القضية وتقيضها في مركب . ولابد أن نقول أن مبدأ هيجل في التوحيد بين الضدين هو عمل من أعظم الأعمال جرأة في تاريخ الفكر البشري ، وهي جرأة ضرورية ولها ما يبررها أن كان على الفلسفة أن تحمل مشكلاتها القديمة (١) . وسوف نجد فيما بعد أن هذا المبدأ الهيجلي ليس ، كما يقال عادة ، جديداً كل الجدة . فبغض النظر عن التوقعات الصريحة الموجودة عند الكتاب السابقين فإنه في الحقيقة متضمن في جميع الفلسفات السابقة .

(١) راجع نقد هذه الجرأة في كتابنا « المنهج الجدلي عند هيجل » ، ص ٣٧٦ وما بعدها دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ [المترجم] .

ولما الجديد عند هيجل هو أنه كان أول من صاغه وقرره صراحة كبداً
منطقي . إذ على الرغم من أنه وجد عند كتاب سابقين ، وإنما اعتمدوا عليه فعلاً ،
فإنهم كانوا يتهيبون الجهر به على هذه الصورة . لأن الفلاسفة كلما حاولت رد
التنوع الموجود في العالم إلى الوحدة كما فعلت مذاهب : الإلهيين ، والفيدانتا ،
والأفلاطونية الجديدة ، واستبوزا — فإنها لابد أن تأخذ بمبدأ التوحيد بين
الاضداد : ففي كل فلسفة من هذه الفلسفات نجد أن الحقيقة واحدة ، ومع ذلك
فإن الكثرة تخرج من الواحد . أو بعبارة أخرى نجد أن الكثرة هي الواحد ،
وأن هذين الضدين ، الواحد والكثير ، متحدان . فالفيدانتا تبدأ صراحة من
الفكرة التي تقول : الكل واحداً . وواضح أن الكل هو الكثرة أو هو التعدد
الموجود في العالم . ومعنى ذلك أن الكثرة متحدة مع ضدها أي مع الواحد .
والفرض القديم الذي يقول أن الكثرة تخرج من الواحد ، وتلك هي السمة
المميزة لجميع مذاهب وحدة الوجود ، هو على وجه الدقة الفرض الذي يأخذ به
هيجل ويقول أن الوجود يخرج من الوجود (وهذا لا يعني ، بالطبع ، أن
هيجل يعد من أتباع مذهب وحدة الوجود) — ونجد كذلك أن الواحد
هو اللامتناهي ، في جميع هذه الفلسفات ، وأن الكثرة المتناهية وحين يخرج
اللامتناهي من جوفه المتناهية ، يتحول إلى متناه ، فهو ، من ثم متناه . فاللامتناهي
متحدة مع ضده أعني مع المتناهية .

ومع ذلك فقد عجزت هذه الفلسفات جميعاً عن إقرار هذا المبدأ صراحة ،
وتحقيقه ؛ وهذا هو السبب في أنها فشلت كلها في حل الثنائية القديمة في الفلسفة :
فقد ذهبت إلى القول بأن الكثرة تخرج من الواحد ، وأنها هي الواحد ، ومع هذا
فكيف يكون الأمر على هذا النحو ما دام الكثير والواحد ضدين ، وما دام
الكثير ليس هو الواحد ... ؟ ومن ثم فإن الكثرة لم تخرج ولا يمكن أن تخرج

من الواحد . ولم تذهب هذه الفلسفات أبعد من هذه التناقضات الظاهرة ، بل أن بعض الفلاسفة أيد وجود التعدد أو الكثرة ، ثم لم يجد بعد ذلك جسراً يعبر عليه إلى الوحدة وهؤلاء هم التعدديون أو الماديون . في الوقت الذي بالغ فيه غيرهم في تأييد الوحدة ، ولم يجد جسراً يعبر عليه إلى التعدد ، وهؤلاء هم أصحاب مذاهب وحدة الوجود ، والصوفية ، والمثاليون ، والتجريديون . ولقد كان تاريخ الفلسفة عبارة عن تأرجح مستمر بين هذين التيارين . وكل منهما ينتهي بالضرورة إلى الثنائية . وهنا تكمن جرأة هيجل وأصالته في أنه شرح بأسباب كيف أنه يمكن منطقياً أن يتحد الضدان ، مع احتفاظهما في الوقت نفسه بتضادهما . ولقد فرغ الفلاسفة القدماء من فكرة اتحاد الكثير والواحد لدرجة أنهم لم يحاولوا مطلقاً حتى لحظها ليروا كيف يكون ذلك ممكناً . ومع ذلك فسوف نجد في المنطق إمكان حل هذه المشكلة ذاتها ، وسوف نجد هيجل يشرح لنا معرفة كاملة وفي وضوح تام كيف ، وبأي معنى ، تتحد فكرة (أو مقولة) الوحدة مع فكرة أو مقولة التعدد ، وكيف ، وبأي معنى ، يختلفان (فقرة ٢٠٨) . ولقد سبق أن رأينا أنه يشرح في دقة عقلية ومنطقية كاملة ، وبلاغموض ، كيف يمكن أن يتحد الوجود مع ضده ، أعني مع العدم .

١٢٩ - الجديد عند هيجل ، إذن أنه صاغ في مبدأ منطقي صريح ما كان موجوداً في المذاهب السابقة بطريقة ضمنية . لقد كان هناك باستمرار تأكيد حتى الآن بأن الإيجاب والسلب ، من الناحية المنطقية ، يطرد كل منهما الآخر إذ تفصل بينهما هوة لا يمكن اجتيازها . ولقد قيل باستمرار أيضاً أننا لا نستطيع أن نقول إلا أن دأى اء ، ولكننا لا نستطيع مطلقاً ، وفي أى ظرف من الظروف أن نقول أن دأ هو لا اء . وكان استبوزا مثلاً ينظر إلى المتناهي واللا متناهي على أنهما ضدان يطرد الواحد منهما الآخر ، ومن ثم وجد استبوزا

أنه من المستحيل حل مشكلة خروج المتناهي من اللامتناهي . فإذا كما لا يستطيع أن نقول سوى أن د أ هو أ ، أو اللامتناهي هو اللامتناهي فإن د أ ، لابد أن تظل د أ ، إلى الأبد ؛ أي لابد أن يبقى اللامتناهي لا متناهيًا ، ومن ثم يبقى عميقًا داخل ذاته إلى الأبد ولا يمكن أن يخرج منه العالم المتناهي . أما حل هذه المشكلة فهو لا يأتي إلا بطريقة واحدة لحسب هي إذا كان اللامتناهي يحوي في جوفه المتناهي ، كما يتضمن الوجود اللاوجود بالضبط : أعني أنه إذا كان اللامتناهي هو المتناهي ، أو إذا كانت أ هي لا أ .

١٣٠ — من الأهمية البالغة أن نلاحظ أن التوحيد بين الأضداد لا يستبعد تضادها . فالقول بأن د أ ، و د لا أ ، متحدان ، لا ينفي أنهما متمايزان . إذ أن التوحيد ليس توحيداً بين الأضداد لحسب ، وإنما هو توحيد لأضداد أعني أن التضاد حقيقى كالتوحيد سواء بسواء ؛ وبما لم نضع ذلك نصب أعيننا وتذكره فسوف نظن أن التضاد قد أصبح وهماً . وفي ذلك تحطيم للمبدأ نفسه ، لأننا بذلك لا نكون قد وصلنا إلى توحيد بين الأضداد بل إلى توحيد بين متحدات ، وهو ما يعبر عنه في المنطق في الصيغة القديمة د أ هو أ — وهكذا فالوجود واللاوجود متحدان لأنهما معاً عبارة عن فراغ أو خواء كامل ، ومع ذلك فهما أيضاً متمايزان ومتضادان ؛ لأن الوجود هو الوجود ، والعدم هو العدم ؛ ولكن هذا الموقف يناقض نفسه بنفسه لأننا قلنا بادية ذي بدء أن المصطلحين متمايزان ثم زعمنا أنهما متحدان . وهذا التناقض هو الذى يدفعنا إلى السير نحو مقولة ثالثة ، هي الصيرورة ، نرى فيها أن التوحيد ليس هو كل الحقيقة ، وأن الاختلاف ليس هو كل الحقيقة . وإنما الحقيقة كاملة هي التوحيد في الاختلاف لأن الصيرورة تشمل كل التوحيد والاختلاف معاً .

١٣١ — ذكرنا حتى الآن وصفاً للمنهج الجدلى وبعض المبادئ المنطقية

الهامة التي يقوم عليها . والمفروض أن هذا المنهج وتلك المبادئ معروضة بدقة خلال مذهب هيجل كله . ومن ثم فلا بد أن نسوق كلمة تحذير سريعة : إذ ينبغي ألا نفترض أن هيجل قد نجح فعلاً في تطبيق هذه المبادئ على مذهبية بحرفيتها ، ولا بد أن نعرف أن الوصف الذي ذكرناه فيما سبق للمنهج الجدلي هو وصف مثالي ، أعني وصفاً لما ينبغي أن يكون عليه المنهج ، أما من الناحية العملية فيصعب أحياناً أن نرى كيف ينطبق هذا الوصف على مثلثات هيجل الفعلية . فنحن نجده في فلسفة الروح ، على سبيل المثال ، يسوق المثلث الآتي كأحد المثلثات التي يذكرها : الفن ، الدين ، الفلسفة . ويقول أن الفن هو الموضوع ، والدين هي النقيض ، والفلسفة هي المركب . ومن الصعب للغاية أن نفهم المعنى الذي يكون فيه الدين ضداً للفن ، كما أنه من المستحيل تماماً أن تتبين كيف يرتبط الفن بالفلسفة كما يرتبط الجنس بالنوع أو كيف يمكن النظر إلى الدين على أنه فصل ، وهناك الكثير من الأمثلة ، من هذا النوع ، التي يمكن أن نسوقها^(١) بل هناك حالات يشتمل فيها المثلث على أربعة حدود .. ! لكن هذه الحالات الغاذة لا تدل على أن وصفنا للمنهج الجدلي كان خاطئاً ، وإنما تظهرنا لحسب على أن هيجل نفسه لم يستطع أن يطبق منهجه الجدلي في اتساق مطلق في جميع الحالات . وهذا بالطبع، عيب في مذهبه . ومع ذلك فإن القول بأنه قد وقع في أخطاء تطبيق مبادئه لا يطعن بالضرورة في صحة هذه المبادئ نفسها . إذ لا يستطيع أحد أن يقول أن مبدأ التطور البيولوجي باطل لأن العلم قد أخطأ في سلسلة الانساب التي قدمها لنا من بعض الأنواع العضوية الجزئية . وتستحق مبادئ هيجل أن تطبق عليها هذه الملحوظة أكثر مما تستحق مبادئ دارون . رغم ما يوجد فيها من عدم اتساق وأخطاء عارضة .

(١) أنظر كروتشه ص ٩٧ [كتاب «الحى والميت في فلسفة هيجل ، الترجمة الانجليزية ، لندن ، عام ١٩١٥»] .

ج - المنهج الجدلي - (تابع) -

١٣٢ - يقف المنهج الجدلي ، من ناحية ، في مقابل ما أطلق عليه هيجل اسم « منهج البرهان . . . Raisonement » ، وفي مقابل المنهج الرياضي عند أسبنوزا من ناحية أخرى . ويعنى هيجل « منهج البرهان » ألوان الحجج المألوفة المنتشرة في الكتب أو مناقشة جميع الموضوعات ، إذ تبدأ هذه المناقشات بذكر الوقائع أو الأفكار التي يختارها المؤلف بطريقة تعسفية لتناسب مرضه ، ثم يبنى عليها النتائج ؛ وهي تزن المقدمات والنتائج وتقدر الأمور المرجحة . ويقول هيجل أنه لا أمل في أن تتوقع اليقين ، أو أن تتوقع معرفة ، من هذه المناهج العشوائية المتتوية . لا تبدأ أن نجد في الفلسفة نسقاً وضرورة ، والا نفترض شيئاً ، بل أن نستنبط كل شيء . في حين أن منهج البرهان يبدأ بأي مقدمات ، ثم يسير منها كما يحلو له ، ويقف عندما يريد . ومناهج الفلسفة ، في مقابل هذه العملية التي يتحكم فيها التفكير العشوائي والصدفة ، لا بد أن تحكمها ضرورة صارمة بحيث تتحكم الضرورة في البداية ، وبحيث تكون كل خطوة تتم بعد ذلك ضرورة من ضرورات العقل لا مجرد سلسلة من الأفكار العشوائية . ان منهج البرهان قد يسير بحججه التي تسير جيئة وذهاباً ، دون أن ينتهي إلى تأييد شيء أو معارضة شيء ، قد يسير إلى الأبد دون أن يصل إلى أية نتيجة يقينية . ولهذا فلا بد أن يحمل محله : المنهج ، والنسق ، والضرورة ، واليقين . ويرغم هيجل أن المنهج الجدلي يحقق هذه المطالب .

١٣٣ - والاعتراضات التي يثيرها هيجل ضد منهج البرهان ومحاولاته للعثور على منهج يصطبغ أكثر بالصبغة العلمية ، توازي من جميع الجوانب الجهود المائلة التي بذلها ديكارت من قبل . فحين أوضع ديكارت أن الناس اعتنقوا آراء مختلفة ومتباينة في جميع الموضوعات الهامة تقريباً ، بسبب طرقهم غير النسقية في إقامة

الحجج ، بحيث أصبح من المستحيل أن نعرف أى الآراء هو الصواب فقد كان في الواقع يثير اعتراضات هيجل ضد منهج البرهان . . . Raisonement . وكما أن هيجل اقترح أن يستبدل بمنهج البرهان هذا منهجاً منطقياً صارماً ، كذلك اقترح ديكارت واستبوزا أن تأخذ الفلسفة بمنهج الهندسة الدقيق ، فالهندسة تبدأ ببديهيات Axioms^(١) وهى ليست مجرد آراء أو ظنون وإنما هى حقائق ضرورية ثم تشرع بواسطة استنباط صارم دقيق فى اجتخلاص تلك النتائج التى تنتج عنها بالضرورة المنطقية وحدها . فإذا ما أخذت الفكرة بهذا المنهج فسوف تصل إلى نفس اليقين الذى وصلت إليه الرياضة . لكن كل إنسان فى الوقت الحالى يأخذ بالآراء الفلسفية التى تحاول ، ويعتق الناس ما شاءت لهم أهواؤهم من هذه الآراء . فى حين أنك لا تكاد تجد فى ميدان الرياضة مجالاً للاختيار بين الآراء . فلا يمكن أن يكون هناك رأيان عما إذا كانت زوايا المثلث تساوى قائمتين . والسبب هو أن الهندسة تبدأ من حقائق ضرورية (بديهيات) ولا تسلم بشئ لا تنتج عنها على نحو ضرورى ، وإذا ما تمرست الفلسفة فى نفس الطريق فسوف تتمكن من محو الظنون والوصول إلى اليقين . ولقد أشار ديكارت هنا إلى بديهية أراد بها أن تكون أساساً للفلسفة ، مثلما أن البديهيات الهندسية هى الأساس الذى تقوم عليه الهندسة ، وهذه البديهية هى « أنا موجود » . ولقد اقتنع استبوزا كتابه « الأخلاق Ethica » بسلسلة من التعريفات والبديهيات ،

(١) أترجم أيضاً « باللامبرهانات ، أو بالمسلمات — راجع مناقشة الدكتور عبد الحميد صبره لهذا الموضوع فى كتاب لو كاشيفتش : نظرية القياس الأرسطية ، منشأة المعارف ١٩٦١ — والدكتور زكى نجيب محمود المنطق الوضعى الجزء الثانى ص ٩٦ — ٩٧ من الطبعة الرابعة التى انجملوها عام ١٩٦٦ [المترجم] .

ثم شرع، محاكياً أقليدس، في بناء نظرياته الفلسفية Philosophical Theorems^(١).

١٣٤٠ — ولقد اتفق هيجل مع ديكارت واسبنوزا إلى حد أنه رغب، مثلها، في استبعاد الظنون المحض، والوصول إلى اليقين عن طريق منهج منطقي دقيق. لكنه اعتقد أن المنهج الهندسي غير مناسب يقول: «أما أن هذه المناهج [مناهج الرياضات] قد نجحت وكانت لازمة في دائرة اختصاصها فهذا أمر مسلم به. لكنها لا تفيد في المعرفة الفلسفية لأنها تتضمن افتراضات سابقة. كما أن طريقتها في المعرفة هي طريقة الفهم الذي يسير وفقاً لقانون الهوية الصوري»^(٢) وتثير هذه العبارة اعتراضين ضد المنهج الهندسي أولهما: أنه يتضمن افتراضات سابقة. وثانيهما: أنه منهج الفهم. وسوف نتناول هذين الاعتراضين بهذا الترتيب.

المزاعم أو الافتراضات السابقة التي يشير إليها هيجل هي البديهيات والتعريفات أو أية قضايا أخرى قد يبدأ منها العلم. والمسألة أن مجرد القول بأننا نضع بداية يعني أننا نفترض فرضاً ما. فأول قضية لابد أن تكون بالضرورة فرضاً، ببساطة لأنها أولى، فهي تستبط من أية قضية سابقة أو تبرهن عليها أية قضية أخرى. ولا شك أننا قد ننظر إلى البديهية على أنها واضحة بذاتها self-evident، لكن ما هو واضح بذاته هو نفسه فرض من حيث صدقه. وعلى أية حال فحتى لو قلنا أن البديهيات صادقة فإنها مع ذلك تظل بلا تفسير لأنها غير مستتبطة. فلم يقدم لها مبرر أو تحليل ومن ثم فهي مجرد وقائع قطعية، وأسرار غامضة.

(١) — تترجم كلمة Theorem أحياناً بالمبرهنات على اعتبار أنها نطاق على النظرية الهندسية التي تمت البرهنة عليها. والمراد هنا أن اسبنوزا كان يريد أن يجعل النظريات الفلسفية بمثابة النظريات الهندسية التي تمت البرهنة عليها باستخدام منهج الاستنباط الهندسي [المترجم].

(٢) — ولاس: المنطق فقرة ٢٣١

غرضاً مطلقاً . ولقد سبق أن رأينا أن الفلسفة لا يمكن أن تبدأ بمثل هذه الوقائع غير المفهومة . فقد تكون عبارة ديكارت « أنا موجود » بديهية أو واقعة لا نزاع فيها كما اعتقد ، لكن السؤال سيظل مع ذلك قائماً : « لماذا أوجد ... ؟ » . فلو بدأت الفلسفة من العبارة السالفة فإنها في هذه الحالة تبدأ من سر غامض ، وحتى لو نجحت في تفسير السكون كله من هذه البداية ، فإن السكون مع ذلك سيبقى غامضاً لأنه يبدأ من عبارة غامضة .

وقد يبدو أن البداية التي تبدأ منها أياً كانت لا بد أن تكون فرضاً ما ، أعني واقعة نهائية مطلقة ، لأن كل بداية بوصفها نقطة أولى لا تستبطن من شيء سابق عليها . وقد تبدو مشكلة الفلسفة ، في هذه الحالة ، بغير أمل في حلها ، ولا رجاء في أن يبدأ هيغل من فكرة الوجود مثلاً أنه لم يكن هناك رجاء حين بدأ ديكارت بفكرة « أنا موجود » . غير أن هيغل سوف يبين لنا ، هل نحو ما سنعرف توأ ، أن المنهج الجدلي يختلف عن المنهج الهندسي من حيث أنه يخلو من هذه النقطة .

١٣٥ — والاعتراض الثاني على المنهج الهندسي أنه عمل من أعمال الفهم (١) . الذي يسير وفقاً لقانون الهوية . وهذا يعني أنه لم يصل إلى قانون التوحيد بين الازدواج ، وإنما هو يأخذ بالفرض الذي كان قائماً قبل هيغل والقائل بأن الازدواج يستبعد بعضها بعضاً بحيث أننا لا نستطيع أن نقول إلا أن $a = a$ فقط (قانون

(١) الفهم عند هيغل هو ذلك الجانب من جواب العقل الذي يمثل الخطوة الأولى في المنهج الجدلي فهو مرحلة الدقة والاستقلال والانفصال والنظر إلى كل شيء على أنه معزول عن غيره — راجع في وصف هذا الجانب من جواب العقل وفي دوره وأهميته ونقده كتابنا : « المنهج الجدلي عند هيغل » ، ص ١١٨ وما بعدها .

الهوية) ولا نقول أبداً أن $1 = 1$. ومن الواضح أن الرياضيات تسير وفقاً لهذا المبدأ الذي يلائمها . غير أن اسبنوزا قد أخطأ حين افترض أن هذا المنهج يلائم الفلسفة . ولهذا السبب نفسه وجد اسبنوزا ، بعد أن وضع جوهره لا متناهيًا ، أنه من المستحيل عليه تماماً استنباط المتناهي من اللامتناهي ، لأنه لو فعل ذلك لخالف قانون الهوية الذي ينص على أن $1 = 1$ ، لا يمكن أن تظهر أبداً من $1 \neq 1$ ، أو أن المتناهي لا يمكن أن يخرج من اللامتناهي .

١٣٦ — ويقصد هيجل ، بالفهم *Verstand* ، تلك المرحلة من تطور الروح التي تنظر فيها الروح إلى الازدواج على أنها تسبعت بعضها بعضاً بالتبادل وينفصل بعضها عن بعض بطريقة مطلقة .

وتمثل قوانين أرسطو الثلاثة : قانون الهوية ، وقانون التناقض ، وقانون الثالث المرفوع هذه المرحلة خير تمثيل . أما العقل *Vernunft* فهو يختلف عن الفهم من حيث أنه تلك المرحلة من مراحل تطور الروح التي يظهر فيها قانون التوحيد بين الازدواج . ففي مرحلة الفهم نجد أن كل مقولة تظل عبارة عن وجود قائم بذاته منعزل عن بقية المقولات ، وتصبح المقولات تبعاً لهذه النظرة سكونية ثابتة لا حياة فيها . أما المقولات ، في نظر العقل ، فهي حية متحركة تحطم القيود ، وينساب بعضها في بعض كما سبق أن رأينا حين انتقل الوجود إلى العدم . فضلاً عن أننا نجد أنه المستحيل ، في نظر الفهم ، استنباط مقولة من مقولة أخرى ، لأنه ليس هناك انتقال من مقولة إلى مقولة أخرى ، ولكن العقل وحده هو الذي يستطيع استنباط المقولات . وكل مشكلة تصادف الفهم يحلها بهذا المبدأ البسيط الذي لا يلين : دأما ... أو ، فالحقيقة أما أن تكون دأ ، أو دأ ، أما الوجود أو اللاوجود ، فالشئ إما أن يوجد أو لا يوجد . أما العقل فهو يحفظ منهج الفهم الصلب ويرى أن دأ ، و دأ ، متحذان مع اختلافهما ، وأن

الحقيقة لا توجد كلها كما يقول الفهم ، في د ١ ، أو توجد كلها في د لا ١ ،
ولكنها توجد في مركب الاثنين .

١٣٧ — الفهم مرحلة من مراحل الروح حين تبحث عن الدقة في جميع الاشياء
وذلك عامل ضروري في أى منهج من مناهج الفلسفة ، إذ من غير دقة الفكر ،
وبدون التمييزات الواضحة ، سوف نتوه في غياهب الافكار الغامضة ، وسوف
نظل في غيوم المذهب الصوفي . ومن هنا فلا بد أن نعرف ، في وضوح ، الفرق
بين المتناهي واللامتناهي ، والوجود والا وجود ، والكثير والواحد ، وهكذا
يلعب الفهم في الفلسفة دوراً هاماً . لكن الحقيقة التي يقول بها ليست هي كل
الحقيقة ، لأنه توجد وحدة وراء هذه الفروق والاختلافات ، وما هنا يكون
دور العقل . وحينما انتقد هيجل مغالطات الفهم المحض ، لم يكن يقصد انكار
أن الفروق والتمييزات بين الاشياء حقيقية ، كلا ، ولا أن للفهم دوره الخاص في
الفلسفة ، وإنما هو ينقد ميل الفهم إلى الاعتقاد بأن الحقيقة التي يذكرها هي
وحدها الحقيقة ، أعني أن التمييزات ، والتضاد بين الاشياء هو الحقيقة وأن هوية
الإضداد غير حقيقية . وتلك هي الغلطة التي يلوم هيجل الفهم من أجلها .

١٣٨ — وينبغي ألا يظن القارئ أن الفهم يؤكد الفروق والاختلافات
وحدها ، بينما يؤكد العقل التوحيد وحده ، إذ لو صبح ذلك لكان العقل في هذه
الحالة جانباً من جواب الفهم . أما الحقيقة فهي غير ذلك إذ أن الفهم يؤكد
التوحيد والاختلاف في آن معاً لكنه يفصلهما ويجعل كلا منهما على حدة ، في
حين أن العقل يؤكدهما أيضاً ولكنه يجمع بينهما ويجعلهما متحدتين . فنحن نجد
عند الفهم أن ١ ، ب إما متحدان أو مختلفان أما عند العقل فهما متحدان ومختلفان
في وقت واحد . فبدأ العقل هو الهوية في الاختلاف . أما الفهم فله قانونان :
١ — الهوية هي ، أو المتحد متحد ، ١ هو ١ وذلك هو قانون الهوية .

٢ — المختلف مختلف ليست لا ، وذلك هو قانون التناقض. أما قانون العقل فهو أن المختلف هو أيضا متحد ، وأن د ا ، هو د لا ا . لكن الفهم يصر على أنه أما أن تكون هاتان المقولتان متحدتين وأن يكون بينهما في هذه الحالة اختلاف ، أو أنهما مختلفان وأن يكون بينهما في هذه الحالة اتحاد . أما العقل فهو يزعم أنهما متحدتان ومختلفتان في وقت واحد ، فالوجود يختلف عن العدم لأنه ضده ، لكن الوجود من ناحية أخرى متحد مع العدم لأنهما شيء واحد . ومن ثم فمن الخطأ أن يظن ظان أن العقل يضاد الفهم ، أو أن تظن أن الفهم هو وجهة نظر معينة في حين أن للعقل يعبر عن وجهة نظر أخرى وعلى ذلك فلا بد أن تكون أحدهما صادقة والآخرى كاذبة . فالواقع أن العقل يشتمل على الفهم ويتخطاه لأنه يعترف تماما بالاتحادات والاختلافات التي يؤكد بها الفهم ، لكنه يرى أبعد من ذلك أن الاختلاف والهرية ليسا ، كما يظن الفهم ، مختلفين ولا يتفق أحدهما مع الآخر .

١٣٩ — لقد كان المفكرون الغربيون يميلون ، بصفة عامة ، إلى تأكيد الفروق والاختلافات وتجاهل الاتحادات وجوانب الهوية . ومن هنا كان تفكيرهم واضحاً ودقيقاً . في حين أن المفكرين الهنود ، من أمثال مؤلفو الفيدنتا Vedenta (١) ، كانوا يميلون من ناحية أخرى ، إلى تأكيد الهوية وتجاهل الفروق الأساسية . ومن هنا كان تفكيرهم غامضاً وضبابياً وغامضاً . وكل من هذين الاتجاهين في التفكير يعبر عن جانب واحد ، أو عن نصف

(١) مجموعة من الأسفار والكتب الدينية الهندية القديمة كتبها مؤلفون مجهولون في فترة طويلة تكاد تبلغ خمسمائة سنة من ١٠٠٠ إلى ٥٠٠ قبل الميلاد . والفيدا كلمة هندية تعني حرفياً المعرفة ، وسفر الفيدا معناه الحرفي كتاب المعرفة . ويطلق الهنود كلمة الفيدات على تراثهم المقدس كله . وهي كلمة تشبه الانجيل في التراث المسيحي [المترجم] .

الحقيقة وكلاهما عمل من أعمال الفهم المحض . فالغريون مبالون إلى القول بأن الاختلاف هو وحده الحقيقي في حين أن الهوية وهم . والصيغة التي تلخص تفكيرهم هي : $a = a$ ، ليست $a \neq a$. بينما يميل الشرقيون إلى الاعتقاد بأن الهوية هي وحدها الحقيقة وأن الاختلاف وهم ، وهي الفكرة التي يعبرون عنها بقولهم أن الواحد هو وحده الموجود أما الكثرة والفروق بين الأشياء فهي مايا Maya أي وهم . والصيغة التي تلخص تفكيرهم هي أن a هي a . وهاتان الصيغتان هما معاً عمل من أعمال الفهم . أما المبدأ الهيجلي فهو يجمع أنصاف الحقائق دونه في الحقيقة كلها التي تقول ان الاختلاف والهوية كلاهما حقيقي سواء بسواء وأن ما هو مختلف هو أيضاً متحد ، $a = a$. وهذا هو مبدأ العقل ، مبدأ هوية الازدواج . وسوف نرى فيما بعد أنه لا يعارض مبادئ الفهم وإنما هو يحتويها في داخله ، لكنه يعارض فقط أجادية الجانب في الفهم .

١٤٠ — العقل Reason ، كما سبق أن رأينا ، هو المطلق الموضوعي القائم بذاته في استقلال عنا . لكن القاريء المبتدئ قد يحسره أن هيجل استخدم كذلك نفس كلمة العقل Reason ، ليصف العمليات الذهنية الذاتية وهي تلك الكلمة التي فرقنا الآن أولاً بينها وبين الفهم . ألا يدل استخدام كلمة واحدة بعينها للدلالة على شيئين مختلفين أنهم الاختلاف على تسبب في التفكير .. ؟ لكن الواقع أن فهم ، القاريء هو الذي أثار هذه المشكلة ، وهو الذي أصر على أن الهيثنين الموصوفان بكلمة واحدة ، مختلفان أنهم الاختلاف ، وهو على هذا النحو يتجاهل وحدتهما ! فالعقل بمعنى العمليات الذهنية الذاتية ، متميز ، يقينا ، عن العقل بمعنى المطلق الموضوعي ، لأن الأول هو العقل بوصفه ذاتاً ، أعني منظوراً إليه من زاوية المعرفة . والثاني هو العقل بوصفه موضوعاً ، أعني منظوراً إليه من زاوية الوجود ، لكن المعرفة والوجود متحدان مع اختلافهما ، وعلى ذلك فإن العقل

الذاتي متحد مع العقل الموضوعي الموجود في العالم . فمقلنا هو العقل المطلق ، وليس
ثمة خلط لا في التفكير ولا في المصطلحات .

١٤١ — هناك مصطلحات أخرى عند هيجل من الأفضل أن نفسرها أيضاً .
فهيجل يقول : « دائرة المنطق لها ثلاثة جوانب (أ) الجانب المجرد أو جانب
الفهم (ب) الجانب الجدلي أو الجانب السلبي للعقل (ج) الجانب النظري أو الجانب
الإيجابي للعقل (١) .

وهو هنا يصف الحدود الثلاثة في أي مثلث : فالحد الأول هو عمل من أعمال
الفهم : لأنه يؤكد نفسه ، ببساطة ، بوصفه المقولة الوحيدة في الوجود . وعلى
هذا النحو يضع الوجود نفسه ويؤكد أن الوجود هو الوجود ولا شيء غير ذلك .
ولا يعني ذلك شيئاً سوى قانون الهوية « أ هو أ » ، وهو مبدأ الفهم . والحد الثاني
خاص بالعقل السلبي فالعدم ، مثلاً ، حد سلبي . وهو يتضمن العقل لأننا لكي نصل
إلى عدم لا بد أن نخرجه من ضده ، أعني من الوجود وأن تكشف عن اتحاده مع
الوجود . والحد الثالث وهو الصيرورة خاص بالعقل الإيجابي ، وهو إيجابي
لأنه ليس مجرد سلب كالحد الثاني ، وإنما هو ورد إلى الإثبات الأول الذي
يستطيع أن يتحول إلى قضية في مثلث جديد . وتطابق كلمة « الجدلي » ، عادة
لتعبر عن عملية الاستنباط كلها في المنطق . لكنها تستخدم هنا وفي أي مكان
آخر لتدل بصفة خاصة على انتقال الشيء إلى ضده وتخطيم الفروق المطلقة
التي وضمها الفهم . وحين يستخدم هيجل كلمة « النظري » . . Speculative ،
فإنه لا يستخدمها لتحمل معنى المصادفة وإنما لتعني هل العكس اليقيني .
فهذا « النظري » هو الذي يكمن فيه ، في رأي هيجل ، مبدأ العقل أو التوحيد

(١) ولاس : المنطق فقرة رقم ٧٩

بين الأضداد . ومن ثم فإن الكلمة تنطبق ، في الفقرة السابقة ، على الحد الثالث في كل مثال . « والفلسفة النظرية ، اصطلاح يستخدمه هيجل ليصف به مذهبه هو ، لأن المبدأ الرئيسي في هذا المذهب هو التوحيد بين الأضداد . وهو يتحدث في بعض الأحيان عن الفلسفات السابقة : فلسفة أفلاطون ، أو فلسفة أرسطو ويصفها بأنها « نظرية » وهو يعنى بذلك أن مبدأ العقل ، وهو التوحيد بين الأضداد ، كان كامناً في فلسفتها رغم أنهما لم يتحققا منه جراحة . وحين تصف فلسفة ما بأنها « نظرية » فإن ذلك يعنى ، في نظر هيجل ، أنك تقدرها تقديراً عالياً .

١٤٢ — وتعتبر مصطلحات « المجرد » و « العيني » من أكثر المصطلحات الفنية شيوعاً في فلسفة هيجل .

أما إذ كان قد استخدم هذين المصطلحين باتساق دائم فذلك أمر مشكوك فيه إلى حد كبير . لكن المصطلح الأول يطلق ، وفقاً لأغلب استخداماته ، على الحدين الأولين في كل مثال بينما الحد الثالث عيني . ومن ثم فأول مقولة في المنطق ، وهي الوجود ، هي أكثر المقولات كلها تجريداً ما دامت خالية من كل تعين ، وهي لا تشمل على اختلافات . في حين أن الصيرورة تشمل في جوفها الفروقات بين الوجود والعدم . ولهذا كان الوجود والعدم إذا ما نظر إليهما كل على حده مجرد تجريدات . فكل منهما يعبر عن تجريد زائف . عن نصف الحقيقة أو جانب واحد من الحقيقة لا يمكن أن يقوم بذاته . أما إذا نظرنا إليهما معاً فسوف نصل إلى الحقيقة العينية أهنى إلى الصيرورة . وهذا الاستخدام للحدود يعتمد على الاستخدام الشائع لها : فنحن نقول عن كيف شيء ما ، وليكن هذه المنضدة ، إذا ما أخذناه وحده أنه تجريد . فليست هناك « بنية » قائمة بذاتها . ومن ثم فالبنية منعزلة عن الشيء البنى عبارة عن تجريد . أما إذا أضفنا إليها التوزيع ، والصلابة . الخ فإننا نحصل على شيء

معين هو المتضدة في هذا المثال . وكذلك الوجود والعدم إذا نظرنا إليهما كلا على حده فهما تهميدات ، ولكنهما معاً يشكلان مقولة متعينة هي الصيرورة . لكن على الرغم من أن الصيرورة عينية ، إذا ما قورنت بالوجود والعدم ، فإنها هي نفسها مجردة ، إذا ما قورنت بالمقولات التي تأتي بعدها . ذلك لأن الصيرورة ستكون قضية في مثلث جديد يعارضها نقيضها ، وهذه القضية وذلك النقيض هما ، كل على حده ، جانبان مجردان في مقابل الوحدة العينية التي تجمعها في مركب واحد ... وهكذا كلما تقدم المنطق أصبحت المقولات أكثر غينية . وسوف تكون المقولة الأخيرة أكثر المقولات جميعاً غينية .

١٤٣ — وينظر هيجل إلى القضية باستمرار على أنها « مباشرة » immediate أو توصف « بالمباشرة » immediacy . وينظر الحد الثاني على أنه « متوسط » mediate أو يوصف « بالمتوسط » .. mediatim ، والحد الثالث هو اندماج المتوسط في مباشرة جديدة . أما المباشر فهو البسيط غير المتمايز . أنه يقف أمامنا ويواجهنا مباشرة ويوحى أنه في ذاته الحقيقة الوحيدة بغير إشارة إلى شيء آخر . والوجود يوصفه المقولة الأولى ، يحمل هذا الطابع : فهو بسيط ، وغير متمايز ، لأنه لم ينشطر بعد إلى وجود وعدم ، وإنما هو يؤكد نفسه على أنه الحقيقة الكاملة دون أن يشير إلى العدم أو أية مقولة أخرى . ويكون لدينا توسط حين ننقل من الوجود إلى العدم . ففي هذه المرحلة يشير كل من الوجود والعدم إلى الآخر ، ويرتبط كل منهما بالآخر ، ويتوسط كل منهما الآخر . فالمباشرة تعني هي نفسها الهوية البسيطة فهي ما لم نكتشف بعد أنه يحمل في جوفه اختلافات . فالوجود بسيط ، متحد مع ذاته ، ولا يحمل حتى الآن في داخله اختلافات أو تميزات . أما المتوسط فهو نفسه الاختلاف ، والانقسام ، والتمييز . وعلى ذلك نجد في الحد الثاني للمثلث ، وهو العدم ، أن الوجود قد شطر نفسه ليخرج من داخل ذاته التفرقة بين الوجود والعدم . وهذا التمايز هو المتوسط . أما في الحد الثالث ، وهو

الصيرورة فتمتص الاختلافات في الهوية ، ويندمج الاختلاف والتوسط في اتحاد جديد . فيكون لدينا مباشرة جديدة ، مقولة جديدة متحدة مع ذاتها . ونحن نخرج هذه المقولة ، بدورها ، ضدها يكون لدينا مجال جديد للتوسط ، يندمج مرة أخرى في مركب أبعد ... وهكذا . وسوف تكون المقولة الأخيرة في المنطق مباشرة بمعنى أن كل توسط سابق وجميع التميزات والاختلافات في الأقولات الدنيا كلها قد امتصت واندمجت في وحدة هذا المقولة الأخيرة . ولذلك فسوف تظل بهذا المعنى تمثل أعلى توسط بمقدار ما تحوى في جوفها التميزات والاختلافات داخل هذه الوحدة وتحافظ عليها .

١٤٤ - والمركب في المثال يحو الاختلافات الموجودة بين القضية والنقيض ويحتفظ بهما في آن معاً . ويعبر هيجل عن هذا النشاط المزدوج للمركب بالمصطلح الألماني « يرفع » aufheben ، التي تترجم في اللغة الانجليزية أحياناً بالفعل « ينكر » . Sublate . . . وللـكلمة الألمانية معنيان : فهي تعني يحو ويحتفظ في آن معاً . والجملة الانجليزية « يضع جانبا » . put aside ، لها معنى مزدوج مشابه : فالقول بأني أضع شيئاً ما جانبا قد يعني أنني أخذه أو استبعدته ، أو أنني اقتصيت منه ، أو أنني أهواه . وهي قد تعني أنني أضعه جانبا لكي أستخدمه في المستقبل أعني أنني أحتفظ به وأبقى عليه . وبهذا المعنى فإن الحد الثالث يضع جانبا الاختلافات بين الحد الأول والثاني . إذ أنه يحو أولاً الاختلافات ثم يدمج ثانياً التوسط والاختلاف في وحدة واحدة . فالوجود والعدم ما بينهما من تضاد يتم دمجها في وحدة الصيرورة . لكن الاختلاف يظل باقياً في نفس الوقت في المقولة الجديدة فهو لم يبلغ تماماً ، لأن المقولة الجديدة هي اتحاد الاختلافات ، فهي ليست هوية بسيطة . والقول بأنها هوية الاختلاف يعني أن الاختلافات قد اندمجت في وحدة واحدة . لكن القول بأنها هوية الاختلاف يعني أن الاختلافات لازالت قائمة وأن المقولة الجديدة لا تزال تحتفظ

بها . فليس لدينا هوية محضاً عنى الغاء بسيطاً للاختلافات ؛ كلا ، ولا تضاداً محضاً
أعنى احتفاظاً بسيطاً بالاختلافات . وإنما ما لدينا هو هوية أضداد . فالإلغاء
البسيط لا بد أن يعنى أن لدينا هوية ولكن ليس لدينا أضداد . أما الاحتفاظ
البسيط فلا بد أن يعنى أن لدينا أضداداً ولكن ليست لدينا هوية . أما الصيرورة
فهي وحدة الوجود والعدم التي تمتص فيها الاختلافات . ومع ذلك فلا يزال
الوجود والعدم باقيين في الصيرورة ويمكن أن يخرجاً منها عن طريق التحليل .
لقد كفا عن أن يكونا مجرد كائنين منفصلين أعنى تجريدات متضادة ، فقد تم
الغاؤهما بهذا المعنى . لكنهما يوجدان الآن متحدان كعناصر وحدة هيئية ، هما
موجودان في حالة امتصاص أو زوبان . وعلى هذا النحو يحتفظ بالوجود والعدم
في حالة الصيرورة ولا ينعدمان . وحينما يصبح المركب قضية جديدة في مثلث
جديد فسوف تندمج هذه القضية مع ضدها في مركب أبعد وسوف يحتفظ بهما
هذا المركب أيضاً . ومن هنا فإن مركب المثلث الثاني سوف يحتفظ في جوفه
بقضية ونقيض ذلك المثلث . وبما أن القضية في هذا المثلث الثاني هي المركب
في المثلث الأول وكانت تحتفظ في جوفها قضية ونقيض المثلث الأول ، فإن ذلك
يعنى أن مركب المثلث الثاني يحتفظ في جوفه بجميع المقولات السابقة التي
كانت تمثل القضية والنقيض في المثلث الأول . وهكذا يسير الجدل دون أن
يفقد شيئاً طوال الطريق على الإطلاق : ولكنه في كل خطوة من خطوات
سيره يحتفظ بجميع الخطوات السابقة ، وسوف تظهر بدورها في مرحلة تالية
وسوف تحتفظ المقولة الأخيرة في المنطق بجميع المقولات السابقة أيأ كان
نوعها فهي كلها توجد مدمجة فيها ، ومجتمعة في وحدتها بحيث تظهر جميع
الاختلافات والفروق والمتناقضات السابقة فهي مقولة واحدة ؛ وهذه المقولات
مع ذلك تحتفظ بوجودها في داخل هذه المقولة الأخيرة كسكونات لها . ولهذا
السبب وحده كانت هذه المقولة عينية ؛ وما لم تكن جميع المقولات السابقة

موجودة فيها لكانت عبارة عن تجريد مثلما كانت المثل عند أفلاطون التي قلنا أنها لهذا السبب عبارة عن كليات مجردة : فمثال اللون يستبعد المثل التوهية كالأبيض ، والأخضر ، والأحمر والاختلافات بينها . فهو وحدة بسيطة وليس وحدة اختلافات وهو لا يحتوي بداخله على المثل الدنيا ، ولهذا السبب كان مجرداً . أما المقولات العليا عندهيجل فهي تحوى في جوفها المقولات الدنيا وهى لهذا عينية .

١٤٥ — المقولات العليا تحوى المقولات الدنيا . والعكس صحيح أيضاً ، لكن بمعنى مختلف عن المعنى السابق . فإذا كانت الصيرورة تتضمن الوجود ، فإن الوجود كذلك يتضمن الصيرورة . وهذا واضح من القول بأن الصيرورة مستتبطة من الوجود . فقد سبق أن رأينا أنه لا يمكن استنباط مقولة من مقولة أخرى إلا إذا كانت الأولى تتضمن الثانية . وفي استطاعتنا أن نصور حقيقة هذه العملية في هذه العبارة : أن المقولات العليا تحوى المقولات الدنيا صراحة أو علانية في حين أن المقولات الدنيا تحوى المقولات العليا ضمناً . ويطلق هيجل على الحد الأول اسم « في ذاته an sich » أعنى أنه ضمنى . بينما يطلق على الحد الثالث اسم ماهو في ذاته ولذاته . fur sich أعنى أنه ماهو صريح أو على . والحد الأول هو الحد الثالث ضمناً أو بالقوة مثلاً أن بذرة البلوط هى شجرة البلوط ضمناً . لأن الحد الثالث يخرج في سير الجدل من الحد الأول أما الوجود فهو يحوى الصيرورة ضمناً ، لأن الانتقال من أحدهما إلى الآخر يحتاج إلى إضافة العدم ؛ وهو شيء جديد يظهر من رحم الوجود نفسه . فالوجود يضع العدم أولاً ، ومن ثم فمقولة العدم كانت موجودة في مقولة الوجود ، ثم تظهر الصيرورة من العدم والوجود معاً وكلاهما كان من قبل في مقولة الوجود ، ومن ثم فقد كانت الصيرورة كامنة في مقولة الوجود ، أعنى أن الوجود هو الصيرورة ضمناً أو بالقوة ، أو أنه يحوى الصيرورة في جوفه ضمناً ، ولهذا السبب وحده

يمكن أن تستبطن منه الصيرورة . لكن الصيرورة ، من ناحية أخرى ، تحوى الوجود والعدم صراحة أو علانية . لقد كانت الصيرورة مختفية في قلب الوجود ، أما الآن فقد اتضح أنها تحوى الوجود صراحة إذ من الواضح أن الصيرورة لون من ألوان الوجود .

وما يصدق على المثلث الأول يصدق على سلسلة المثلثات كلها . فكما أن الوجود هو الصيرورة ضمناً فإن الصيرورة هي أيضاً المركب التالى ضمناً . . وهكذا . وما دام كل مركب من هذه المركبات يخرج مما قبله ، وما دام أنه لا يمكن أن يظهر شيء من الخارج في أية خطوة من خطوات سير الجدل ، فإن الوجود ، على ذلك ، ليس هو مقولة الصيرورة بالقوة فحسب ، ولكنه بالقوة أيضاً جميع المقولات التالية . وهناك مقولات كثيرة ومتعددة في منطق هيجل وهي كلها يتضمنها الوجود بالقوة لأنها إذا لم تكن كامنة في جوفه بالفعل لكان استنباطها مستحيلاً . وإذا ظهر أن هناك ، في أى من هذه المقولات ، مضموناً مفكراً لم يوجد من قبل في المقولة الأولى التي هي مقولة الوجود ، فإن ذلك يدل على أن هناك في حلقة ما من حلقات سلسلة الاستنباط عملية استنباط محظورة illicit process قنابها أثناء انتقالنا من مقولة الوجود إلى هذه المقولات : وهذه العملية المحظورة هي ظهور شيء في النتيجة لم يكن موجوداً من قبل في المقدمات . فالوجود هو بالقوة جميع المقولات التالية . وآخر مقولة هي ، علانية أو فعلاً ، جميع المقولات السابقة . يقول هيجل في مطلع كتابه المنطق الصغير : « الوجود هو المفكره الشاملة Notion بالقوة فحسب ، (١) والمفكره الشاملة هي اسم آخر دائرة في سلسلة المقولات .

١٤٦ — وبما أن الوجود هو الصيرورة ضمناً فإن دراسته على أنه وجود فحسب

(١) ولاس . المنطق ، فقرة رقم ٨٤ .

أعني أننا لم نصل بعد إلى حقيقة كاملة لأننا لم نعرف مضمونه كله . فحقيقة الوجود هي الصيرورة . وبصفة عامة هناك عبارة مميزة لهيغل يقول فيها أن المركب هو حقيقة ، القضية والنقيض . وحتى الصيرورة ، بالطبع ، لا تقتضينا الحقيقة كاملة . إذ ليست الصيرورة وحدها هي الموجودة في مقولة الوجود وإنما جمع المقولات الأخرى بما في ذلك المقولة الأخيرة ، فهي موجودة ضمناً أو بالقوة في مقولة الوجود . أن المقولة الأخيرة هي وحدها التي تعطينا الحقيقة ، كاملة . لكن الصيرورة تمثل خطوة إلى الأمام نحو الوصول إلى هذه الحقيقة ، وهي الحقيقة القريبة من الوجود . وهناك لفظ آخر له مغزاه عند هيغل هو « اللحظة » فالحد الأول والثاني في كل مثلث هما « لحظات » الحد الثالث أي « عوامل تكوينيه » .

١٤٧ — أصبحنا الآن في مركز يسمح لنا بأن نحل تماماً مشكلة كيف يمكن أن تكون البداية ممكنة (١) لقد سبق أن رأينا أننا إذا ما بدأنا بالوجود فسوف يعني ذلك أن الوجود نفسه غير مستتب فهو يظهر لـ « كونه » الأول ، كما لو كان واقعة بلا تفسير أو سرّاً غامضاً غموضاً مطلقاً . وقد يبدو أن أية بداية أخرى لا بد أن تكون كذلك . لقد بدأ ديكارت من البديهية « أنا موجود » ، وقد يقال أن القول بأنني موجود واقعة لا يمكن الشك فيها ، لكنها منتظر ، مع ذلك ، بلا تفسير لأنها واقعة غير مستتبّة ، ولو أننا فسرنا الـ « كون » على أساسها

(١) كانت فكرة استحالة البداية من الأفكار التي اعتنقها كيركجور ضد بداية هيغل المطلقة بالوجود ، ولهذا فقد شن مؤسس الوجودية هجوماً عنيفاً على فيلسوفنا لقوله بإمكانية البداية فقد كان كيركجور يرى أن البداية مستحيلة إلا بقفزة ، ويعتقد أن هذه المشكلة كانت « كعب أخيل » في الفلسفة الهيكلية ، أي أنها نقطة الضعف الأساسية في هذه الفلسفة [المترجم] .

لكن معنى ذلك أننا نرد العالم كله إلى سر غامض غموضاً مطلقاً ، أعني أننا لا نفسر شيئاً على الإطلاق . ويرى دكتور مكتجارت أن بداية هيغل من الوجود يبررها القول بأنه من المستحيل أن نشك في أن شيئاً ما موجود : مادام وجود الشك يتضمن ، على الأقل ، أن الشك نفسه موجود (١) غير أن هذا التفسير يوجه إليه نفس الاعتراض الذي وجه من قبل إلى بديهية ديكرت . فقد لا يكون ثمة نزاع في أن هناك وجوداً ، لكن ذلك ليس سوى واقعة محض لا هي معقولة ولا مستنبطة ، ولا يمكن للفلسفة أن تبدأ بمثل هذه الواقعة ، ومن ثم فليس ذلك حلاً مقبولاً ، ولا بد لنا من البحث عن حل آخر ذكره هيغل نفسه في فقرات كثيرة .

١٤٨ — مقولة الصيرورة موجودة في مقولة الوجود بالقوة ، ويبرهن الاستنباط على أن الوجود يتضمن الصيرورة ، وعلى ذلك فليس في استطاعتك أن تحصل على الوجود بدون الصيرورة لأن الصيرورة هي الشرط الذي يعتمد عليه الوجود . فالوجود في الحقيقة يفترض الصيرورة مقدماً ، لأن الصيرورة هي أساسه ، لأنه لو لم يكن هناك صيرورة لما كان هناك وجود . وعلى الرغم من أن الصيرورة هي النهاية أو هي حد متأخر في عملية الاستنباط فإنها في الحقيقة البداية والاساس الأول من الناحية المنطقية . ويبرهن سير الاستنباط على أن الوجود لا يتضمن الصيرورة وحدها فحسب وإنما يشتمل على جميع المقولات بما فيها المقولة الأخيرة وهي التي أطلق عليها هيغل اسم : الفكرة المطلقة . فالوجود يفترض مقدماً الصيرورة ، التي تفترض مقدماً المركب التالي ، وهكذا حتى نصل إلى الافتراض السابق الأخير لجميع المقولات وهو الفكرة المطلقة . والصيرورة هي أساس

(١) دراسات في الجدل الهيجلي — كيمرج ١٩١٠ فقرة ١٧ ، ١٨

الوجود ، وهى سابقة منطقيا عليه ، والمركب التالى سابق منطقيا على الصيرورة وهو أساس الصيرورة ، وعلى ذلك فإن المقولة الأخيرة أو الفكرة المطلقة هى الأول بطريقة مطلقة ، أو هى الأساس المطلق والافتراض السابق المطلق للوجود ولجميع المقولات الأخرى .

١٤٩ — وهذا التصور ، الذى يذهب إلى أن الأخير هو أيضا الأول ، وأن النهاية هى البداية الصحيحة ، قد وجد بالفعل فى صورة عالية وواضحة للغاية فى فلسفة أرسطو . فالحد الأول والأدنى فى سلم الوجود عند أرسطو هو المادة التى لا شكل لها . ولأن هذه المادة غير متعينة تماما ، وخالية من كل طابع أو سمة ، فهى تقابل على وجه الدقة الوجود الخالص عند هيجل . ولقد وصفها أرسطو ، بسبب خلوها من التعين ، بأنها عدم أو لا وجود مطلق . وهذا هو بالضبط ما قاله هيجل حين ذهب إلى أن الوجود والعدم متحدان . فالفكرة الجديدة عند هيجل التى يظن البعض أنه لم يسمع عنها قط موجودة فى الواقع عند أرسطو . وهذا هو السبب فى أن هيجل ينظر إلى فلسفة أرسطو على أنها فلسفة نظرية ، بطريقة أصيلة . المادة التى لا شكل لها هى ، إذن ، الحد الأول فى سلم الوجود عند أرسطو . أما الحد الأخير أو النهاية فهو الصورة المطلقة ، أو الصورة التى لا مادة لها . والواقع أن الصورة عند أرسطو هى نفسها التعين ، والتحديد ، والتخصيص والصورة المطلقة محددة تحديدا كاملا . وهذا التحديد الكامل الذى هو نهاية مراتب الوجود عند أرسطو ليس شيئا آخر سوى التعين المطلق الذى اعتبره هيجل النهاية أو المقولة الأخيرة . وتبدأ مراتب الوجود عند أرسطو بما هو مجرد تجريد كاملا ، أعنى المادة التى لا صورة لها ، ثم تنقل عن طريق تعينات تزداد بالتدريج حتى تصل إلى التعين الكامل أو الصورة الكاملة التعين وهذا يقابل تماما طريق السير عند هيجل الذى يبدأ من الوجود المجرد حتى يصل إلى الفكرة العينية المطلقة . وبما أن

الصورة المطلقة عند أرسطو هي الأولى فهي سابقة منطقيا على المادة التي لا صورة لها ، فالنهاية سابقة على البداية . وتلك هي أيضا فكرة هيغل .

١٥٠ — كيف يمكن ، إذن ، أن تحمل مشكلة البداية غير المستنبطة . ؟
تحمل هكذا . لقد رأينا الآن أن مقولة الوجود ليست مجرد بداية تطرح بغير أساس ولا استنباط ، ودون أن تعتمد على شيء وإنما تظل معلقة في الهواء . إن أساسها هو الفكرة المطلقة . وقد يعترض معترض على ذلك فيقول أن ما نعيه هنا بكلمة الأساس ليس واضحا ، وقد يقول أيضا أن الصعوبة هي أن الوجود غير مستنبط ، والطريقة الوحيدة التي يمكن أن تحمل بها هذه المشكلة هي أن نبين أن الفكرة المطلقة هي الأساس بمعنى أن الوجود مستنبط منها . لكن ذلك هو ما نعيه ، بالضبط ، بكلمة الأساس . فالوجود يمكن أن يستنبط من الفكرة المطلقة وهو بالفعل مستنبط منها ، وهو لهذا السبب ليس بداية غير مستنبطة . لأن الاستنباط يعني أن نبين أن ما استنبط كان موجودا في ذلك الذي استنبطناه منه . ومن الواضح أن الوجود كان في المقولة الأخيرة ما دمنا قد بينا أن المقولة الأخيرة تحوى في جوفها جميع المقولات السابقة . كما أن الوجود يحوى (ضمنا) على المقولة الأخيرة . ولذلك يمكن أن نستنبط منه المقولة الأخيرة خلال سلسلة من المقولات المتوسطة . والمقولة الأخيرة ، من ناحية أخرى ، تحوى الوجود علنا ولذلك يمكن أن نستنبطها منها . ولقد رأينا أن النوع ، مثل الصيرورة يستنبط من الجنس ، وهو الوجود . ويتضح الآن أيضا أن الوجود بدوره يمكن أن يستنبط من الصيرورة لأن الصيرورة هي نوع من أنواع الوجود فهي تتضمن فكرة الوجود صراحة . ففكرة الوجود والجنس ، تظهر من تحليل فكرة الصيرورة « النوع » . إذ من الواضح أن فكرة النوع تتضمن فكرة الجنس ، فليس ثمة صعوبة في استنباط فكرة « الحيوان » من فكرة « الحصان » : وكذلك يمكن استنباط الصيرورة من المركب التالي ، وفي النهاية استنباط جميع المقولات من الفكرة المطلقة . ومعنى ذلك أنه يمكن

استنباط الوجود من أى من المقولات الأخيرة . فن الواضح ، مثلاً ، أنه يمكن استنباطه من مقولة الجوهر ، لأن الجوهر نوع من أنواع الوجود ولهذا نستطيع أن نحصل على فكرة الوجود بتحليلنا لفكرة الجوهر .

١٥١ — قد يبدو ، إذن ، أن استنباط المقولات يمكن ، نظرياً ، أن يبدأ من حيث انتهى . فإذا كان هيجل قد بدأ بفكرة الوجود وانتهى بالفكرة المطلقة ، فلم لَمْ يبدأ ، على العكس ، بالفكرة المطلقة وينتهى بفكرة الوجود . . . ؟ أكان اختيار هيجل لهذا الترتيب مجرد تعسف . . . ؟ هل لهذا الاختيار ما يبرره . . . ؟ ومن الأهمية أن نفهم الإجابة عن هذه الأسئلة . سوف يبدو ، بادئ ذي بدء ، أنه لا بد أن يكون من الممكن السير في هذين الطريقين معاً لكي تتجنب لغز البداية غير المستنبطة ، فلو أننا بدأنا بالوجود ولم نستطع أن نعكس العملية فسوف يكون الوجود بداية غير مستنبطة ؛ ولو بدأنا من الفكرة المطلقة وسرنا إلى الوجود ، ولم نستطع أن نعكس العملية فإن الفكرة المطلقة ستكون بداية غير مستنبطة . والحل الذي ذكره هيجل لبيان أن الوجود ليس بداية غير مستنبطة يعتمد على أن أساس الوجود هو الفكرة المطلقة : وأن الفكرة المطلقة ليست بداية غير مستنبطة لأن أساسها هو فكرة الوجود . . . وبالتالي فإن كلا من طريقَي السير في الاستنباط ضروري .

فلماذا ، إذن ، بدأ المنطق الهيجلي بهذا الطريق المغين الذي يبدأ بالوجود وحده دون سواه ، ودون أن يذكر كلمة عن عكس هذه الطريقة . . . ؟ الجواب بسيط للغاية : أن الاستنباط كله لا يكون له قيمة إلا إذا سار من الضمني إلى العلني . ففي القياس يكون الاستنباط هو إبراز ما هو متضمن في المقدمات . هدف الاستنباط هو أن يجعل الضمني صريحاً : والصريح هو العلني ، الجلي ، الواضح ولأن النتيجة غير صريحة أعني ليست واضحة ، فإننا نطلب من الاستنباط

أن يوضحها ويظهرها . وقل نفس الشيء عن الضرورة والمقولات التي تليها حتى تصل إلى مقولة الفكرة المطلقة فهي كلها موجودة ضمناً في مقولة الوجود . لكنها ليست علنية صريحة ولذلك فلا يمكن جعلها صريحة بدلاً من الوجود ثم استخراجها من جوفه . أما عكس هذه العملية فليس ضرورياً لأن من الواضح أن المقولات الأخيرة تتضمن المقولات السابقة . فقد لا يكون واضحاً كيف يتضمن الوجود الجوهر أو السبب ، ولهذا فإن عملية الاستنباط المطلوبة من الوجود إلى الجوهر والسبب .. الخ . لكن الواضح أن السبب يتضمن الوجود ، ولهذا فسوف يكون مضيقاً للوقت عند هيجل أن يسير بالاستنباط في هذا الاتجاه .

١٥٢ — ويمكن أن نقارن بين النتائج التي وصلنا إليها وما سبق أن ذكرناه (فقرة ٧٩ إلى ٨٢) عن طبيعة العقل (علة) إذا نظرنا إليه على أنه مطلق . فإذا كان الأول المطلق الذي يصدر عنه العالم هو العقل ، فقد تتساءلنا أليس هذا العقل نفسه واقعة بلا تفسير . . ؟ وأجبنا بأن العقل مبدأ يفسر نفسه بنفسه ، ويحدد نفسه ، ويعين ذاته أو أن العقل هو علة ذاته . وفي استطاعتنا الآن أن نرى بوضوح أكثر مدى صدق هذه القضية . فالعقل هو نسق المقولات فهو دائرة تشمل على ذاتها وتتعلق على نفسها وتعين نفسها بنفسها . وإذا كان الوجود هو علة المقولة الأخيرة ، فإن المقولة الأخيرة بدورها هي علة الوجود . ونسق المقولات كلة يعود إلى نفسه ويستنبط ذاتها . وهذا يعني أن العقل هو علة ذاته ، وأنه يعين نفسه ويحدد ذاته . ولأنه ليس علة خارج ذاته ولأنه لا يجوز التساؤل عن علة سابقة عليه فإنه يصح أن نقول عنه إنه الأول على نحو مطلق أو أنه مبدأ تفسير الكون كله .

١٥٣ — ومن الجدير بالذكر ، قبل أن نترك هذا الموضوع ، أن نلاحظ بعض الدلالات المتعلقة بطبيعة الاستنباط المنطقي . يعتمد الاستنباط الهيجلي على

أساس مزدوج (١) أن النتيجة أو النهاية ، أو الفكرة المطلقة افترض سلفاً المقدمة أو البداية أو الوجود . (٢) أن البداية أو الوجود ، يفترض سلفاً النتيجة . وقد يبدو ذلك غريباً . ومع ذلك فإن نفس الشيء موجود في المنطق الصوري . فنتيجة القياس تفترض سلفاً المقدمات . ومع ذلك فالمقدمة تفترض سلفاً هي الأخرى النتيجة . وكثيراً ما نعبر عن هذه الواقعة بقولنا أن القياس عبارة عن مصادرة على المطلوب Petitio Principii ففي القياس الآتي : —

كل انسان فان

سقراط انسان

∴ سقراط فان

نجد أن المقدمة الكبرى لا تكون صادقة إلا إذا كانت النتيجة صادقة أعني أن صدق المقدمة يفترض سلفاً صدق النتيجة . وإذا كان المنطقة قد شنوا مجزماً على القياس لسبب أن مقدماته تفترض نتيجته ، فإن الرد على ذلك هو أنها لا تفترض النتيجة إلا بمعنى معين هو اشتغالها ضمناً على هذه النتيجة . فالاستنباط يعتمد على جعل ما هو ضمني علنياً أو صريحاً .

ولقد افترض مل Mill على العكس من ذلك ، أن الاستدلال الاصيل لا بد أن ينتقل من المعروف إلى المجهول ، أعني أن النتيجة يذغى ألا تكون متضمنة في المقدمات ، بل أن تكون النتيجة شيئاً جديداً كل الجدة . غير أن محاولته لشرح إمكان هذه الفكرة محاولة فاشلة تماماً ، فقد اعتقد أننا في حالة الاستقراء ننتقل من القول بأن الوقائع : ا ، ب ، ج . . الخ فانية إلى نتيجة جديدة تماماً تقول أن الواقعة د د ، فانية . لكننا لكي نفعل ذلك لا بد أن نفترض صدق مبدأ السببية واطراد الطبيعة . هـندئذ يظهر الاستقراء على أنه قياس تكون مقدمته الكبرى هي أحد هذه المبادئ . ووفقاً للقاعدة العامة التي تقول ان القياس عبارة

عن مصادرة على المطلوب فإن المقدمة الكبرى تفترض صدق النتيجة التي تقول
ان د د ، فان ، وهو ما يظهرنا على صحة النظرية الهيجالية القائلة بأن الاستدلال
ليس سوى انتقال من الضمني إلى العلني .

كما أن النظرية المضادة التي تقول ان النتيجة يمكن أن تكون شيئاً جديداً كل
الجدة تخالف المبدأ القائل بأن شيئاً لا يخرج من لا شيء ex nihilo nihil fit .
لقد اعتقد بارمنيدس أن الصيرورة تعني ظهور شيء من لا شيء ولهذا فقد تساءل:
كيف يمكن أن تكون الصيرورة في هذه الحالة ممكنة . . ؟ وأجاب أرسطو
عن هذا السؤال بقوله ان الصيرورة لا تعني الانتقال من العدم المطلق إلى
الوجود المطلق ، واسكنها معنى الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود
بالفعل . ومصطلح القوة والفعل عند أرسطو هو نفسه مصطلح الضمني والعلني
عند هيجل . وكما أن التغير ، أو الحركة في الزمان ، يعني عند أرسطو الانتقال من
القوة إلى الفعل ، فكذلك تعني الحركة المنطقية عند هيجل الانتقال من الضمني
إلى العلني . وإذا كانت المشكلة التي أثارها بارمنيدس حول طبيعة التغير .
ومشكلة إمكان انتقال الاستنباط إلى نتائج جديد كل الجدة ، مشكلة واحدة ، فإن
اجابة واحدة أيضاً تحل المشكلتين معاً .

— تقسيم المذهب

١٥٤ — ينقسم مذهب هيجل ثلاثة أقسام هي:

(١) المنطق

(٢) فلسفة الطبيعة

(٣) فلسفة الروح

وهذه الأقسام الثلاثة : الفكرة المنطقية ، والطبيعة ، والروح تشكل مثلثاً
واحداً . ويدرس المنطق الفكرة كما هي في ذاتها . وهذه هي القضية . أما الطبيعة

فهى الفكرة فى الآخر وهى ضد الفكرة فى ذاتها ، وهذا هو النقيض . أما الروح
فهى وحدة الفكرة والطبيعة وهذا هو المركب .

١٥٥ — ولقد تحدثنا حتى الآن عن المثلثات ، بهدف التبسيط ، كما لو كانت
حالات تتبع بعضها بعضا فى خط مستقيم . وليست الحال على هذا النحو . فمثل
مثلث لا يلى المثلث الآخر فى سلسلة بسيطة ، وإنما تقع سلسلة المثلثات كلها داخل
مثلثات أكبر وهكذا .

ويرى هيجل أن كل مجموعة من المثلثات تؤلف دائرة واحدة من المقولات
أو الأفكار الشاملة Notions . وتنظر إلى هذه الدائرة الكبيرة-نفسها التى قد
تتضمن على عدد كبير من القضايا ، والقائض ، والمركبات ، على أنها تشكل قضية
واحدة ، سوف يشكل نقيضها والمركب منهما دوائر من المقولات أو الأفكار
الشاملة التى تحتوى فى داخلها على مثلثات أصغر . ويؤلف المذهب كله مثلثا
كبيرا هو الفكرة ، والطبيعة ، والروح . ويعود المنطق الذى يدرس الفكرة
فينقسم من جديد ثلاثة أقسام هى : الوجود ، والمماهية والفكرة الشاملة ، ثم
ينقسم كل حد من حدود هذا المثلث الداخلى ثلاثة أقسام أصغر . وتنقسم الطبيعة
والروح كذلك إلى تقسيمات كبيرة ثم أقسام فرعية أصغر . وسوف يتضح
المنهج المتبع فى هذه العملية فى الأجزاء القادمة من الكتاب حين نصل إلى تفصيلات
المذهب (١) .

١٥٦ — ويدرس أول قسم من أقسام المذهب ، وهو المنطق ، العقل
الخالص ، أو نسق المقولات التى أطلقنا عليها اسم العلة الأولى للعالم . أما القسم
الثانى والثالث (الطبيعة — والروح) فهما يدرسان العالم الفعلى نفسه . فتشمل
الطبيعة : المكان والزمان ، والمادة اللاعضوية ، والنبات والحيوان . وتعنى

(١) انظر كذلك الرسم التخطيطى لمذهب هيجل فى نهاية الكتاب .

الروح روح الإنسان وهي أيضا جزء من العالم الواقعي الموجود بالفعل .

١٥٧ — ونسق المقولات هو الفكرة كما هي في ذاتها . أما الطبيعة فهي الفكرة في غيرها ، في حين أن الروح هي الفكرة وقد عادت من هذا الآخر إلى ذاتها . ولكي نشرح ما يعنيه ذلك لابد أن نشرح معنى كلمة الفكرة . Idea فهي تحمل معنيين كما يبدو لأول وهلة (١) فهي اسم جمع لنسق المقولات كله فموضوع المنطق ، كما يقال إنما ، هو الفكرة الخالصة ، الفكرة كما هي في ذاتها ، والفكرة تعني بهذا الاستخدام مجموعة المقولات على وجه الدقة ، لكن هذا المصطلح يستخدم كذلك (٢) كاسم للمقولة الأخيرة في المنطق ، أو على الأقل ، كاسم للدائرة الأخيرة من المقولات . والمقولة الأخيرة بالفعل تسمى بالفكرة المطلقة لكن الدائرة التي تنتمي إليها هذه المقولة تسمى ببساطة الفكرة Idea . وعلى الرغم من أننا قد نستطيع أن نفرق تفرقة مشروعة بين هذين المعنيين اللذين تستخدم فيهما كلمة الفكرة فإن المسألة الرئيسية التي يجب أن نلاحظها هي أن هذين المعنيين اللذين يبدو أن يختلفان هما في الحقيقة متجانسان . إذ أن المقولة الأخيرة تتحد مع مجموعة المقولات السابقة كلها ، لأن هذه المقولة الأخيرة وفقاً للمنهج الجدلي وفبادته ، تشتمل صراحة على جميع المقولات السابقة ، بل هي نفسها مجموعة المقولات السابقة كلها فهي وحدة هذه المقولات ولذلك فسيان أن نفهم كلمة الفكرة هل أنها الدائرة الأخيرة من المقولات أو على أنها سلسلة المقولات ، كلها التي تبدأ من الوجود وتسير صعوداً .

١٥٨ — أما الطبيعة فهي بوصفها تنقيض الفكرة المنطقية فإنها ضد الفكرة أعني أنها ليست الفكرة في الآخر . وكلا الوصفين صحيح فعلاقة الفكرة بالطبيعة هي علاقة القضية بالنقيض ، ومن ثم فهي أشبه بعلاقة الوجود بالعدم : وهما أول قضية وأول تنقيض في المذهب . فالعدم هو أولاً وقبل كل شيء مختلف عن الوجود أعني

أنه ليس الوجود ، وإنما هو ضد الوجود . وينفس الطريقة نجد أن الطبيعة هي ضد الفكرة ، فهي ليست الفكرة . لكن الوجود ، من ناحية أخرى ، متحد مع العدم . فالعدم هو الوجود . وينفس الطريقة نجد أن الطبيعة متحدة مع ضدها أو مع الفكرة فهي الفكرة . وهكذا نصل ، كالمعتاد ، إلى توحيد بين الازدواج ، أو هوية في تضاد . وهذه العلاقة هي ما نعبر عنه عادة بقولنا ان الطبيعة هي الفكرة في غيرها . وقولنا أنها الفكرة يعبر عن الهوية أو الاتحاد أما قولنا أنها في غيرها فهو يعبر عن التضاد . وأمثلة هذه العبارات الشائعة عند هيجل كالقول بان الطبيعة هي الفكرة في حالة اغتراب هي نفسها تعبير عن نفس هذا المعنى .

١٥٩ — الروح ، أخيراً ، هي الفكرة وقد عادت من هذا الآخر ، من الاغتراب الذاتي ، إلى نفسها . وهذه اللغة ذاتها قد تستخدم في كل مركب في أي مثال . فالوجود يقترب عن ذاته ويخرج إلى ضده إلى العدم ، والوجود هو الموجب والعدم سلب له ، أما الصيرورة فهي عود إلى الإيجاب من جديد لأنها وجود جديد ، ولكنه وجود استرهب الآن ضده في ذاته ، أعني أنها وجود يحمل العدم في جوفه أو هو وحدة بين الوجود والعدم ، ومادامت الصيرورة وجود جديد فإنها تمثل عودة الوجود من الآخر إلى ذاته ، وكذلك تخرج الفكرة من ذاتها إلى الطبيعة ، ثم تجمع الروح بين الطبيعة والفكرة فهي من ثم الفكرة وهي تعود إلى نفسها ، لأن الفكرة هي العقل أو الروح أعني الروح البشرية العاقل ، فهي العقل الموجود بالفعل ، وهي بوصفها عقلاً فإنها فكرة ، وهي بوصفها وجوداً فهي جزء من الطبيعة .

١٦٠ — وتنقسم الروح إلى (١) الروح الذاتي (٢) الروح الموضوعي (٣) الروح المطلق ، وسوف نعرض في المكان المناسب لمعنى هذه الأقسام الثلاثة ،

ويشمل الروح الموضوعى على الاخلاق عند هيجل وفلسفته السياسية كما يتضمن موضوعات أخرى ، أما الروح المطلق فهو يحتوى على فلسفة الفن ، وفلسفة الدين . وسوف نرى فيما بعد أن الروح بوصفها الحد الاخير في المثلث ، الفكرة الطبيعية ، الروح ، هي النهاية المطلقة ، وهى لهذا البداية الصحيحة ، وأساس كل شيء آخر . وكما أن الأساس القريب للوجود هو الصيرورة ، فى حين أن أساسه المنطقى البعيد هو المقولة الاخيرة أعنى الفكرة المطلقة ، فكذلك الفكرة فى ذاتها وهى التى تطلق عليها دائماً اسم الفكرة المنطقية ، تتخذ من الروح أساساً لها : وأساس الروح ككل هو الحد الثالث فى المثلث وهو الروح المطلق . ومعنى ذلك أن الروح المطلق بوصفه النهاية المطلقة لجميع المثلثات هو أساس الكل أعنى أنه ليس فقط أساس الروح الذاتى أو الموضوعى وإنما هو أيضاً أساس الطبيعة والفكرة المنطقية أو هو بالتالى الأساس النهائى للعالم أعنى أنه هو المطلق . وعلى هذا النحو فإن المطلق هو الروح ، وقد يبدو هذا التعبير الشائع عند هيجل مناقضاً لأقواله السابقة التى تذهب إلى أن المطلق هو الفكرة أو هو نسق المقولات . وقد يختار القارئ فى المعنى الذى يقصده هيجل : فهل يقصد أن المطلق هو نسق المقولات ، أم أنه يقصد أن المطلق هو المرحلة الاخيرة للروح البشرى ، أعنى الروح المطلق . ؟ والجواب هو أن العبارتين متحدتان فهما شيء واحد . ونحن لم نفسر بعد المقصود بمقولة الفكرة المطلقة ، ولن نستطيع تحديدها تحديداً دقيقاً قبل أن نصل إلى قلب منطق هيجل . ولكننا نستطيع فى الوقت الحاضر أن نقول مقدماً أن الفكرة المطلقة ليست شيئاً آخر غير مقولة الروح ، وكما أن مقولة السببية هى التصور المجرد أو الفكرة المجردة التى تطبق على تلك الاشياء الموجودة بالفعل والتى نسميها أسباباً ، فكذلك مقولة الفكرة المطلقة هى التصور الذى ينطبق على أعلى مرحلة من مراحل الروح البشرى ، فهى فكرة الروح . ومن ثم فالتفرقة بين الفكرة المطلقة والروح المطلق هى نفسها التفرقة بين مقولة الجوهر

والجوهر نفسه أو كالتفرقة بين مقولة السببية والاسباب الفعلية . ولقد سبق أن رأينا أنه على الرغم من أن التفرقة بين مقولة الجوهر والجوهر نفسه تفرقة حقيقية فإنهما مع ذلك متحدان داخل هذه التفرقة . فمقولة الجوهر متحدة مع الجوهر نفسه (فقرة ١٠١) وتلك هي الحال نفسها هنا فمقولة الفكرة المطلقة متحدة مع الروح المطلق ، ومن ثم فسيان أن نقول أن المطلق هو أحدهما أو هو الآخر . تماماً كما سبق أن رأينا أنه سيان أن نقول أن المطلق هو مقولة الجوهر أو هو الجوهر نفسه .

١٦١ — لكن على الرغم من ذلك ، وعلى الرغم من أن هيجل يقصد فعلاً بالروح الروح البشرية ، فأننا ينبغي ألا نقفز إلى نتائج غير مقبولة فنقول مثلاً أنتي ، أنا الروح البشري الجزئي ، طبقاً لفلسفة هيجل ، أنا المطلق ، أو أن المطلق هو أي روح جزئي آخر أو أنه الإنسانية بصفة عامة ، لأن هذه النتائج سوف تكون على أقل تقدير صدمة مروعة : فالروح المطلق هو الروح الكامل . وهذا الروح المطلق موجود ، يقيناً ، بداخلي أعني داخل هذا الفرد الجزئي المسمى بوصفه جوهرى وماهيتى ذاتها ، لأنه النموذج الذى صنعت على غرارهِ : لكنى من ناحية أخرى ، أنا هذا الفرد الجزئي المسمى الملىء بالاهواء اللا مقولة ، وبالخصائص الجزئية الفردية ، وبالإنانية لست إلا تشويهاً للروح المطلق . وإذا استخدمنا اللغة المجازية ، أعنى لغة الدين ، قلنا أن الروح المطلق ليس شيئاً آخر غير روح الله الكامل العاقل تماماً ، العليم بكل شيء ، الحكيم فى كل شيء . أما القول بأن الروح المطلق هو آخر مرحلة من مراحل الروح البشري فهو لا يعنى أكثر من أن الروح البشري هو بالضرورة من نفس النوع كروح الله ، وأن كل إنسان هو إلهى بالقوة^(١) . وأخيراً فأن هذه اللغة المجازية عن الله ينبغي ألا

(١) - المقصود أن جانباً من الإنسان إلهى وهو جانب الروح التى تفهم =

تعرض لسره فهم آخر . فـهـيـجـل ، في الأعم الأغلب ، لم يكن يؤمن بالله شخص
بالمعنى الذي يعتقه عامة الناس حين يتصورون الله شخصا جزئيا بين أشخاص
آخرين . صحيح أن المطلق هو الشخصية ، وتلك تسمية أخرى لمقولة الفكرة
المطلقة ، أو هو الروح لكنه ليس شخصية جزئية أو روحاً فردية أعنى روحاً
متناهية . لكن هذه الموضوعات لن نفهم فهماً حقيقياً إلا حين ندخل في تفصيلات
المذهب . وما نحن أولاء نسير نحو تفصيلات المذهب .

وتدرك وتعرف ، وهيجل يحدل رأيه سنداً في الدين خاصة في القصة الموسومة عن
طرد آدم من الجنة لأنه أكل من شجرة المعرفة عندئذ قال الله : « هو ذا الإنسان
قد صار كواحد منا عارفاً الخير والشر » . (سفر التكوين ٣ - ٢٢) فالآية
هنا تتحدث عن المعرفة على أنها الهية ، فالإنسان في جانبه الطبيعي متناه وفان لكنه
في جانب المعرفة خالد ولا متناه - موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل فقرة ٢٤ -
إضافة . وقارن أيضاً كتابنا : « المنهج الجدلي عند هيجل » ، ص ٤٩ - ٥٠ (دار
المعارف بمصر عام ١٩٦٩) - [المترجم] .

تسبیحہ و تصویب

الارقام من ۱۸۱ - ۲۵۸

ذکر خطا علی أنها من ۸۳ - ۱۶۰

. الجزء الثاني

، المنطق ،

مختصر

١٦٢ — العقل هو موضوع المنطق ؛ ويقصد به ، من ناحية نسق المقولات الموضوعية ؛ وهو من ناحية ثانية نسق تلك المقولات الذاتية أو التصورات التي نفكر بواسطتها وبما أن العقل الموضوعي والعقل الذاتي متحدان أو هما شيء واحد كما بينا [فقرة ١٤٠] فإن المنطق هو في هذه الحالة علم العقل الموضوعي وعلم العقل الذاتي معاً : فهو ، بوصفه علماً للعقل الموضوعي ، أو المطلق ، أو الواقع الأسمى ، انطولوجيا أوميتافيزيقا وهو بوصفه علماً للعقل الذاتي ، إستمولوجيا أو نظرية للمعرفة . لقد كانت قائمة المقولات التي قدمها كانط Kant إستمولوجية فحسب لأنه نظر إلى المقولات على أنها ذاتية خالصة . أما هيجل فهو يعتقد أن المقولات موضوعية أيضاً ، ومن ثم فهي من هذه الزاوية ميتافيزيقا أيضاً أو انطولوجيا . ومادام المنطق ، أخيراً ، علماً للعقل البشري ، أعنى علماً للعقل الذاتي ، فهو منطق بالمعنى الضيق المؤلف لهذه الكلمة .

١٦٣ — يقع المنطق في ثلاث دوائر كبرى من المقولات هي :

١ — مقولات الوجود

٢ — مقولات الماهية

٣ — مقولات الفكرة الشاملة .

وهذه الدوائر الثلاث تؤلف مثلثاً . وعلينا أن نلاحظ أن لفظ الوجود يستخدم هنا كاسم (١) لمقولة جزئية ، أعنى الوجود الذي يعارض العدم (٢) وهو أيضاً اسم دائرة من المقولات لأنكون المقولة السابقة سوى واحدة منها بحسب ،

وهذا المعنى الواسع تضم دائرة الوجود العديد من المقولات ومن المقولات
الفرعية الكيف والسكم والقدّر . . . measure

تقسم الدائرة الأولى ، دائرة الوجود ، بالمباشرة . فالمقولات التي تشتمل عليها
هذه الدائرة كالوجود ، والعدم ، والكيف ، والسكم . . الخ . هي مقولات مباشرة
بسيطة بمعنى أن كل واحدة منها تبدو كما لو كانت تصوراً قائماً بذاته دون أن
يشير صراحة ، أو يرتبط ، بأية مقولة أخرى . وإذا كانت تصورات مثل الموجب
والسالب تصورات متضادة وتشير كل منها صراحة إلى الأخرى ، فإن الوجود
لا يشير صراحة إلى العدم إن الموجب والسالب يتضمن الواحد منها الآخر ، لكن
الوجود يبدو في ظاهره أنه لا يتضمن العدم ، أنه يقوم بذاته مستقلاً عن غيره .
وقل مثل ذلك أيضاً عن الكيف والسكم فهما ، فيما قد يبدو ، لاهلاقة لأحدهما
بالآخر ، بل أن كلاهما هو على ما هو عليه بمنزلة عن الآخر ، فلا تتوسط
المقولة منهما الأخرى كما هي الحال في الموجب والسالب ، لذلك تسمى هذه المقولات
بالمقولات المباشرة . صحيح أننا عندما نفحص مقولات دائرة الوجود لمحصلاً
نقدياً نكتشف أنها ، في الحقيقة ، مترابطة ارتباطاً قوياً ، بعضها ببعض . ولقد سبق
أن رأينا كيف أن الوجود يتضمن العدم بالضرورة . وسوف نجد بنفس الطريقة
أن الكيف والسكم يتضمن الواحد منهما الآخر ، وهذا هو معنى استنباط المقولات
الواحدة من الأخرى ، فالاستنباط يحطم الاكتفاء والذاتي الذي تزعمه كل مقولة ،
ويبين أنه بالرغم من كونها تدعى الاستقلال فإنها في الحقيقة مستحيلة بدون
المقولات الأخرى . غير أن هذا الادعاء بالاستقلال هو الذي يشكل مباشرة
المقولة في هذه الدائرة . فارتباط المقولات بعضها ببعض ، ولزومها المنطقي
بعضها عن بعض ، ليس صريحاً على نحو ما هو عليه في الموجب والسالب ، ولكنه
ارتباط ضمني ، مختبئ تحت السطح ، ويهدف الاستنباط إلى إظهاره للنور ،

بحيث تصبح هذه الضمنية صريحة . فالوجود ، والعدم ، والصيرورة ، والكيف والكم .. إلخ هي كلها مقولات لا ترتبط في ظاهرها . وهذا الانفصال الظاهري هو الذي يجعلها مقولات مباشرة . ولا يظهر ارتباطها الداخلي إلا عن طريق الاستنباط وحده .

١٦٤ — إذا كان الوجود هو على هذا النحو دائرة المباشرة ، فإن الماهية ، من ناحية أخرى ، هي دائرة اللامباشرة أو التوسط Mediation . لقد كان التوسط في الوجود ضمناً أما في الماهية فهو صريح واضح إذ يوجد أمامك في الحال : مقولات الماهية تشكل أزواجاً من المقولات مثل : السبب والنتيجة ، الفعل ورد الفعل ، الجوهر والعرض ، الهوية والتنوع ، الموجب والسالب ، وكل مقولة من المقولتين تحيل صراحة إلى الأخرى وتكشف عن المقولة المتضايقة معها . كل منها تتوسط الأخرى . لقد كانت مقولات الوجود تشبه مجموعة من النجوم الفردية التي يبدو أنها تحكم نفسها لكنها في الواقع تشغل جوانب من نسق هائل من الجاذبية الكلية ، فارتباطها بغيرها كان ضمناً مستتراً . أما مقولات الماهية فهي تشبه النجوم المزدوجة التي ترتبط معاً ويدور كلا منها حول الآخر ، وهما هنا يكون الارتباط واضحاً وصريحاً . وهذا القسم الثاني من المنطق يسمى دائرة الماهية لأنها في كل زوج من مقولاتها نجد أن المقولة الأولى تشكل ماهية الأخرى أو أساسها ، بحيث تصبح الأولى الحقيقية الأساسية وتكون المقولة الثانية القشرة الخارجية لها . أو الظاهر . وهكذا نجد الجوهر حاملاً لأعراضه ، والسبب هو أساس النتيجة بحيث يتجلى في هذه النتيجة ، والهوية المحور الباطن للحقيقة التي تظهر في التنوع والكثرة — هي نحو ما نرى في جميع تلك الفلسفات التي تنظر إلى المطلق على أنه واحد في هويته مع نفسه وهو يظهر ذاته في تعدد عالم الظواهر .

١٦٥ — إذا كان الوجود هو دائرة المباشرة ، وكانت الماهية هي دائرة

التوسط ، فإن الفكرة الشاملة ، أخيراً ، هي دائرة صهر التوسط ؛ لأن مقولات الفكرة الشاملة هي من ناحية تتوسط كل منهما الأخرى وتشير كل منها صراحة إلى الأخرى ، وهذا هو جانب المتوسط فيها . لكن هذه المقولات المتميزة على هذا النحو ما تلبث أن تصهر في وحدة ؛ وما يلبث التمايز أن يظهر حتى يختفي . والوحدة التي تختفي فيها كل هذه التميزات هي ، لهذا السبب ، مباشرة جديدة — مباشرة تنتج من امتصاص كل توسط وهذا هو جانب المباشرة فيها . وهكذا نجد ، بصفة عامة ، أن الوجود هو المباشرة ، والماهية هي التوسط ، والفكرة الشاملة هي وحدة المباشرة والتوسط .

١٦٦ — يمثل الحد الأول في كل مثلث ، أو القضية Thesis ، مرحلة الإدراك البسيط ويقابل نظرية الحدود في المنطق الصوري . ويمثل النقيض . . . Antithesis مبدأ الفهم ويقابل نظرية الأحكام . ويمثل المركب Synthesis مبدأ العقل ويقابل نظرية القياس (١) . والحد الأول يدرك بذاته على أنه هذا الحد

(١) قد يبدو هذا القول مناقضاً لفقرة سبق أن اقتبسناها من هيجل (١٤١) يقرر فيها أن الحد الأول يمثل الفهم ، والحد الثاني يمثل العقل السلبي والثالث يمثل العقل الإيجابي . والواقع أنه لا تعارض بينهما لما نقوله هنا وما سبق أن ذكرناه هناك ، كلاهما صحيح . فالحد الأول إذا ما نظر إليه بذاته وفي عزله عن غيره فهو هوية ذاتية بسيطة — أعني أنه إدراك بسيط . وإذا ما نظر إليه من حيث علاقته بالحد الثاني فإن عزله نفسه تعني أنه مختلف ومتميز عن الحد الثاني . وإذا نظرنا إليه على هذا النحو لوجدنا أن مبداء هو التمييز الذي هو مبدأ الفهم . والحد الثاني جانبان أيضاً فهو من حيث أن يتميز عن الحد الأول يمثل الفهم ، وهو من حيث أنه متحد مع ضده ، أعني الحد الأول ، يتضمن مبدأ العقل السلبي بالمعنى الذي سبق أن ذكرناه في الفقرة رقم [١٤١] .

المفرد أعني الوجود ، دون أن تصاغ حوله قضية أو يصدر حكم بصدده . وعندما ننتقل إلى الحد الثاني وهو العدم فإتينا ننتقل إلى الحكم أعني أننا نصدر حكماً هو : الوجود هو العدم : فالهوية الذاتية البسيطة للحد الأول قد أبرزت اختلافاً من داخل جوهرها ذاته ، لقد انشطر الوجود الآن نصفين فأصبح الوجود وضده ، أى العدم . ولذلك فإننا نجد لدينا الآن الاختلاف ، والتمييز ، والتوسط ، بدلا من الهوية البسيطة . أننا لو أخذنا الحد الأول وحدة، قبل أن ننتقل إلى الحد الثاني، لوجدناه عبارة عن هوية ذاتية ، فالوجود هو الوجود ولا شيء أكثر من ذلك : أ هو أ . والانتقال إلى الحد الثاني هو الذى يعطينا الاختلاف ، ف أ لم تعد الآن هى ذاتها لكنها أصبحت شيئاً مختلفاً عن أ : أنها ب . ومن ثم تكون لدينا الصورة أ هى ب أو الوجود هو العدم وهذا حكم . ومعنى ذلك أن الحد الأول عبارة عن هوية بسيطة فى حين أن الحد الثانى اختلاف بسيط . أما الحد الثالث فهو وحدة الحدين السابقين أعنى أنه : الهوية فى الاختلاف . وهو بذلك يقال القياس الذى يوحد بين الحد الأكبر والحد الأصغر بفضل أساس مشترك هو الحد الأوسط ، وهذا هو مبدأ العقل .

هذه الملاحظات تنطبق على الأقسام الرئيسية الثلاثة للمنطق . فنظرية الوجود تقابل نظرية الحدود فى المنطق الصورى ، ذلك لأن مقولات الوجود تدرك على نحو بسيط ومباشر بوضعها قائمة بذاتها ومستقلة وفى هوية مع ذاتها ومرتكزة على أساسها الخاص . أما نظرية الماهية فهى تتخذ من التوسط والتنوع مبدأ لها ، وذلك هو مبدأ الفهم ، وهى على هذا النحو تقابل نظرية الأحكام . أما نظرية الفكرة الشاملة فهى تقابل نظرية القياس بمقدار ما تتخذ من مبدأ العقل — وهو الهوية فى الاختلاف — مبدأ لها .

١٦٧ — لقد سبق أن رأينا أن المقولات هى من ناحية تعريفات للمطلق

[١٠٢] . ومن الأهمية القصوى أن نعرف أنها من ناحية ثانية تعريفات للعالم الموجود بالفعل لعالم الموضوعات الخارجية أو هي تصورات يمكن أن تنطبق عليه ؛ فهي يمكن أن تنطبق على هذه القبعة ، وهذا الكتاب ، وهذه الشجرة ، وذلك النجم بقدر انطباقها على المطلق : أنها التصورات التي نحاول بواسطتها أن نجعل العالم معقولا . فن الواضح أننا نستطيع أن ندرج الموضوعات الخارجية تحت مقولات الوجود أو الجوهر ، أو السبب ، أو الكيف ، أو الكم . . إلخ . لكن من الصحيح كذلك ، وإن لم يكن ذلك واضحا ، أن المقولات العليا تنطبق أيضا على عالم الأشياء وتعطينا معرفة أكثر صدقا عنه ، وهذا ما ستحاول الفلسفة المييجلية أن تبرهن عليه . ذلك لأن هذا العالم المادى الغليظ ، لو استطعنا لحسب أن نرى ذلك ، ليس في جوهره سوى الفكرة المطلقة . فلا يوجد سوى الفكرة Idea والفكرة هي الحقيقة الواقعية كلها . ولقد سبق أن رأينا أن الفكرة هي الروح ، وفي استطاعتنا أن نضيف الآن أن الفكرة هي الفكر (١) فكما أن مقولة الجوهر هي فكرة الجوهر أو تصور الجوهر ، فكذلك الفكرة هي فكر الفكر ، أو هي تصور الفكر . وعندما نقول أن مقولة الفكرة المطلقة ، مثلها مثل مقولات الكم ، والسبب . . إلخ — تنطبق حتى على عالم المادة فإن ذلك يرادف قولنا أن عالم المادة ليس في حقيقته سوى فكر . وسوف يبرهن المنطق على هذه القضية . وهو سوف يبرهن عليها على النحو التالي : لو سلمنا بأن أى موضوع ، ولنقل هذه القبعة « موجودة » فسوف ينتج من ذلك عن طريق الضرورة المطلقة للمنطق أنها أيضا « ليست موجودة » أعنى أنها « تعبير » ، وأنها كذلك « سبب » و « جوهر » وهي أخيرا فكرة أعنى الفكرة المطلقة ، وهذا هو بالضبط ما يبرهن عليه استنباط

(١) ينبغي أن نؤجل تحديد المعنى الدقيق لهذه المصطلحات حتى نصل إلى العرض التفصيلي للمنطق والمذهب بصفة عامة .

المقولات فالوجود يتضمن الصيرورة بالضرورة . فإذا كان الشيء موجوداً فهو إذن يصير . والصيرورة تتضمن بالضرورة المقولة التالية ، وعلى ذلك فإذا كان الشيء يصير فإن ذلك يعنى أن المقولة التالية تنطبق عليه وقل مثل ذلك في المقولة التى تليها وهكذا حتى نصل إلى آخر مقولات المنطق . وهذا يعنى أن كل ما تنطبق عليه مقولة الوجود تنطبق عليه مقولة الفكرة المطلقة ، وبعبارة أخرى كل ما هو موجود ، أعنى الـكون كله ، عبارة عن فكر أو هو ان شئنا عبارة عن روح . وهذا البرهان يشكل الاستنباط التفصيلي للمنطق . ولو سلمنا بأن كل حلقة من حلقات الاستنباط سليمة منطقياً لكان معنى ذلك أن البرهان صحيح ومطلق .

١٦٨ — يبدو أن لدينا وجهتين من النظر متميزتين : وجهة النظر الأولى هي أن المقولات تعريفات للمطلق . ووجهة النظر الثانية أنها تعريفات للعالم الموجود بالفعل . ولكن هاتين الوجهتين من النظر تعنيان شيئاً واحداً ، ذلك لأن عالم الظواهر أو الـكون الموجود بالفعل ليس شيئاً مختلفاً عن المطلق بحيث يقع خارجه . فبمقدار ما يكون العالم حقيقة واقعة ، بل بمقدار ما يوجد على الإطلاق فهو المطلق ، فالمطلق هو كل ما هو موجود . ولقد سبق أن قلنا ذلك بالفعل حين ذكرنا أنه لا شيء موجود سوى الفكرة ، فالفكرة هي الحقيقة الواقعية كلها [فقره ١٦٧] . ذلك لأن الفكرة والمطلق لفظان مترادفان . ولكن على الرغم من هذه الوحدة بين المطلق والعالم فسوف يظل مع ذلك من الصواب أن نقول أن بينهما تمايزاً داخل هذه الهوية . أو كما سبق أن ذكرنا [في الفقرة ١٥٨] . أن الطبيعة هي الفكرة ، وهي كذلك ليست الفكرة في آن معاً .

١٦٩ — ينتج عما سبق أن كل مقولة يمكن أن تنطبق على أى موضوع في العالم ، وذلك بخلاف تصورات مثل الكرسي ، ، والـأخضر ، التى لا تنطبق إلا على بعض الأشياء لحسب . لكن كل مقولة هي تصور ينطبق على أى شيء ، وهذا هو على

وجه الدقة ما كان يقصده كانط بقوله أن المقولات تتصف بالكلية والشمول .
ويبقى أن نضيف أن انطباق بعض المقولات على جميع الأشياء ليس واضحا
كانطباق بعضها على الآخر ، فقد يكون واضحا أن مقولة الكيف تنطبق على كل شيء
أعني أن كل شيء يتصف بهذا الكيف أو ذاك ، لكن القول بأن مقولات الفكرة تنطبق
على كل شيء ، أو أن كل شيء فـكـر ، لا يبدو على هذا النحو من الوضوح لكن
صدق هذه القضية هو ما سوف يبرهن عليه استنباط المقولات فسوف يبرهن على
أن كل ما يندرج تحت مقولة الوجود ، أعني كل ما هو موجود ، يندرج أيضا
تحت كل المقولات التالية :

١٧٠ - النقطة التالية هي أن المنطق يقدم لنا سلما من القيم ، فالمقولات كلها
أرصاف صادقة للعالم والمطلق معا . لكن المقولات الأولى ، بالرغم من صدقها ،
فإنها ليست كافية . والمقولات التي تليها تعتبر أكثر كفاية منها كلها تقدم سيرنا .
وهكذا تصبح المقولات المتأخرة ، بالتدريج ، أكثر كفاية حتى تصل في النهاية
إلى مقولة الفكرة المطلقة التي هي وحدها الوصف الصحيح الكافي ، على نحو كامل ،
للعالم ، وللأشياء الفردية في العالم ، وللمطلق . وحين نطبق مقولة الوجود على أي
شيء ونقول أنه موجود فإن ذلك يمثل أدنى حد من المعرفة لأنك إذا لم تعرف
عن الشيء سوى أنه موجود ، فحسب فإن ذلك يكاد يعني أنك لم تعرف عنه شيئا .
فاذا ما عرفت أنه يصير فإنك في هذه الحالة تعرف عنه شيئا أكثر قليلا لأن
الصيرورة هي الوجود مع إضافة ، أنها الوجود زائد العدم . وكل خطوة في
استنباط المقولات هي تعين جديد ، أعني تخصيصا جديدا للشيء ولذلك فهي
جانب جديد من المعرفة . وما دمنا لانفقد شيئا طوال سيرنا (فقرة ١٤٤) ،
وما دامت المقولة الأخيرة تتضمن جميع المقولات السابقة فإن كل مقولة جديدة
نطبقها على الموضوع تعني أننا نعرف أنه يتصف بجميع التعينات التي مثلتها المقولات

السابقة بالإضافة إلى التعمين الجديد . ومن ثم فإن أكل وأغنى وأتم معرفة عن الشيء هي تلك التي تعطىها المقولة الأخيرة في المنطق . فمن الصواب أن نقول عن أشياء العالم أنها كيفية ، وكمية ، وأنها أسباب ، ونتائج ، وجواهر . . الخ . لكن المعرفة النامية عن هذه الأشياء لا تأتي إلا حين نعرف أنها عبارة عن فكرة وأنها عبارة عن فكر . وهذا الجانب من المعرفة كامل في ذاته لأنه يشمل كل جوانب المعرفة السابقة . ومن الصواب أن نقول عن المطلق أنه الوجود (كما ذهب بارمنيدس) ، وأنه الجوهر (كما ذهب اسبنيورا) . . الخ لكن جميع هذه الأوصاف الناقصة سوف تتمص داخل الوصف الأخير التام للمطلق بأنه الفكرة .

١٧١ — مقولات الوجود هي ، على وجه التقريب ، التصورات التي يستخدمها الحس المشترك . Common Sense . والوعي الساذج في معرفة العالم . ومقولات الماهية هي تلك التي يستخدمها العلم . أما مقولات الفكرة الشاملة Notion فهي تلك التي تستخدمها الفلسفة . فأدنى مرحلة للوعي ، وهي مرحلة الإحساس الساذج الفج ، نخبرنا أن الأشياء موجودة فحسب ، أعني أنها هناك ، ماثلة للحواس . وتلك هي مقولة الوجود . والمقولات الفرعية المندرجة تحت الدائرة العامة للوجود هي صور مختلفة من الكيف ، والكم ، والقدر ، فطريقة الحس المشترك في معرفة العالم هي أن يعرف أن هذا الشيء يتصف بهذه الكيفيات أو تلك ، وله هذا الكم أو ذاك ، أعني أن العالم مؤلف من كميات من الأشياء لها كيفيات مختلفة : والوجود كذلك ، هو دائرة المباشرة والحس المشترك ينظر إلى المباشرة على أنها حقيقة العالم . فما هو موجود على نحو مباشر ، ما هو حاضر : هذا الكرسي ، وتلك المنضدة — هذه الموضوعات المباشرة هي ما يعتبرها الحس المشترك حقيقة واقعة . . Real ، وكيفيات الأشياء وكمياتها هي على وجه الدقة ما يدرك في هذه الأشياء على نحو مباشر .

١٧٢ — لكن العلم يرتفع درجة عن نظرة الحس المشترك . صحيح أن الكيفيات والكميات لا يزال لها هنا أهميتها ، لكن ما يميز العلم عن الوعي المشترك هو أنه يصنف الأشياء تصنيفاً منهجياً ، وهو بذلك يدخل مجموعة كبيرة من الفروق والتمييزات في عالم المعرفة ، فهو نفسه الحس المشترك وقد أصبح أكثر دقة وأكثر إتقاناً . ومن هنا كانت : الدقة ، والفروق والتمييزات من عمل الفهم ، وهي تلمس بها المرحلة الثانية في الحركة الثلاثية . ولذا فسوف نترقب أن يستخدم العلم مقولات الماهية ، وأهم المقولات في دائرة الماهية هي الشيء وخواصه ، والقوة ومظهرها ، والجوهر والعرض ، والسبب والنتيجة ، والفعل ورد الفعل . وتلك هي على وجه الدقة التصورات التي تمثل عدة العلم في محاولته فهم العالم . فالعلم يحاول فرز الصفات التي يمثلها الشيء ، ما سببه ، وما القوى التي تتحكم فيه ، بأية طريقة يكون في حالة فعل ورد فعل مع الأشياء الأخرى .

١٧٣ — هذه المقولات ترفع وتجاوز (أو تلغى) مقولات الوجود ، وتعطينا معرفة أكثر كفاية عن العالم ، وبالتالي فإن العلم يمثل خطوة متقدمة عن الحس المشترك الساذج . لكن المعرفة التامة المكتملة لا تحصل عليها إلا عن طريق الفلسفة التي تدرك العالم بواسطة مقولات العقل بوصفها مقولات متميزة عن مقولات الفهم التي هي مقولات العلم . ومقولات الفلسفة ، أو مقولات العقل ، هي مقولات المرحلة الثالثة في المنطق أو نظرية الفكرة الشاملة . فها هنا يكون لدينا مقولات الفكر ، الكائن الحي الحياة ، الغائية ، وأخيراً الفكرة فالقول بأن الأشياء كلها فكر ، وأن العالم هو كائن زوحي حي يحكمه ذكاء يعمل من أجل تحقيق غايات معينة يعني أن العالم ليس في نهاية المطاف سوى الروح أو الفكرة . وتلك هي الحقيقة النهائية التامة عن الكون . وهذه المعرفة هي المعرفة الفلسفية .

والفلسفة تجاوز العلم كما تجاوز العلم معرفة الحس المشترك ، فلا شك أن من

الصواب القول بأن العالم يتألف من كميات وكميات ، ولكن أكثر صواباً أن نقول أن العالم مشق من الأسباب والنتائج ، والأفعال وردود الأفعال . أما الحقيقة الكاملة للعالم فهي القول بأنه فكر روحى واع بذاته . لكن علينا ألا نظن أن الحقيقة العليا تستبعد الحقيقة الدنيا وتعارضها . فالمقولات العليا تتضمن الدنيا بمتعة فيها ، ومن هنا فإن الفلسفة تشمل حقيقة العلم بالقول بأن العالم هو الفكرة تشمل كل ما يريد العلم أن يعبر عنه حين يتحدث عن الأسباب والجواهر والقوى وما شابه ذلك : فليس العلم والفلسفة طريقتين متعارضتين في معرفة العالم . لكن الفلسفة تسلم بكل ما يخبرنا به العلم عن العالم وتتم هذه المعرفة بوجهه نظراً كلاً .

١٧٤ — وكما أن سلسلة المقولات تؤلف سلسلة من التصورات التى يعرف عن طريقها العالم الخارجى ، ويؤدى إلى ظهور سلسلة من القيم والكفاية تزداد بالتدرج كلما تقدم سيرنا ، فانه يعطينا كذلك ، ولنفس السبب ، سلسلة من التعريفات للمطلق تتدرج كفايتها وتامها . المطلق هو الوجود . هذا هو أول وأفقر التعريفات كلها : انه تعريف صحيح لكنه ناقص تماماً . المطلق هو الفكرة المطلقة (أعنى هو الشخصية ، والروح ، والوعى الذاتى) . هذا هو آخر التعريفات وأكثر كفاية واكتمالا . والتعريفات التى تتوسط بين التعريف الأول والآخر تعطينا تعريفات متوسطة القيمة .

ويعتقد هيجل كذلك أننا إذا استخلصنا من المذاهب الفلسفية المختلفة عبر التاريخ تصوراتها الجوهرية الأساسية ، فسوف نجد أن كل تصور من هذه التصورات يمثل مقولة في منطق . وأن المذهب الذى يمثله يظهر ، تقريباً في فترة من فترات التاريخ تقابل المكان الذى تشغله هذه المقولة في المنطق . وعلى هذا النحو ، وبغض النظر عن التصورات الفيزيائية الخاصة لفلاسفة أيونيا ، فإن أول تعريف قدم للمطلق في تاريخ الفلسفة هو تعريف الابلين وأعنى به :

المطلق هو الوجود ، وتلك هي أيضا أولى مقولات المنطق . ونجد بعدها مباشرة هيراقليطس الذي اعتبر الصيرورة الفكرة الرئيسية في فلسفته ، وهي المقولة الإيجابية الثانية في المنطق (١) ولقد أتى الذريون بعد هيراقليطس ، والفكرة الرئيسية في فلسفتهم ، وهي تعريفهم للحقيقة الواقعي Reality ، وهي حسب ما يقول هيجل ، أمثلها مقولة الوجود للذات التي تنطق في المنطق بعد مقولة الصيرورة بقليل . فاذا سرنا بعد ذلك في تاريخ الفلسفة وجدنا إسبنوزا وفلسفته في الجوهر وهي مقولة صرف تظهر في المنطق في دائرة الماهية . ولا بد من التسليم بأن هذا التقابل بين تاريخ الفلسفة والمنطق تقريبي جداً بل هو معد وجاهز ولا يمكن الالتجاء فيه أبعد من ذلك (٢) لكن هيجل يقيم على هذا التقابل نظرة جديدة وممتعة عن تطور المذاهب الفلسفية . لقد كان يقال عادة أن المذاهب الفلسفية تظهر ظهوراً عشوائياً . كغيرها من النظرات العشوائية الكثيرة ، وبالنسبة فمعظمها يتناقض بعضها مع بعض ، لكن تاريخ الفلسفة يمثل كما يقول هيجل ، خطاً معيناً للتطور ، حيث تكشف الفكرة عن نفسها تدريجياً في الزمان خلال المذاهب الفلسفية المتعاقبة . ومن هنا فإن التاريخ لا يحكمه الصدفة والهووى الأعمى ولكنه تطور عقلي تحكمه الفكرة ذاتها . فالفكرة تضع نفسها أولاً في صورة ناقصة تماماً ، وهي صورة الوجود

(١) يصعب الشك ، في الواقع ، كما أعتقد في أن هيراقليطس يسبق الإليين من الناحية التاريخية ، وأن بارمنيدس تعرف عليه وعارض تعاليمه عن وهي . لكن هذه النقطة ليس لها أهمية كبيرة هنا .

(٢) وهيجل نفسه يعلم بذلك فهو يقول : على مؤرخ الفلسفة ، أن يوضح بطريقة أكثر دقة إلى أي حد يتفق ، أو ينحرف ، التطور التدريجي لقضاياها مع الفض الجدلي للفكرة المنطقية الخالصة ، (ولاس المنطق الصغير ، فقرة ٨٦ إضافة) وكلمة ينحرف من وضع المؤلف .

ولابد لنا من أن نتذكر أن الوجود ، وكل مقولة غيره ، هو الفكرة . فالوجود هو الفكرة ضمناً . وهذه المرحلة الأولى من الوضع الذاتى للفكرة تتبع فلسفة بارمنيدس . ثم تضع الفكرة ذاتها بعد ذلك على نحو أكثر كفاية في صورة الصيرورة . وهكذا يظهر مذهب هيراقليطس . وهكذا يسير تطور المذاهب الفلسفية حتى تصل إلى آخر تصور للبطلان وأكثرها صدقاً واكتمالاً وهو تصور هـل أنه الفكرة المطلقة ، وهو ما نصل إليه في مذهب هيجل نفسه .

وفقاً لهذه النظرة فإن المذاهب الفلسفية المتعاقبة لا تتناقض بل تكمل بعضها بعضاً : وكما أن المقولات الأخيرة تتخذ من المقولات الأولى عناصر لها فإن المذاهب الأخيرة تنص ، وتمضم ، وتمثل المذاهب الأولى : فتعاليم بارمنيدس صحيحة ، وكذلك تعاليم هيراقليطس ، والأخيرة لا تناقض الأولى بل تشملها وتتجاوزها . لأن فكرته الأساسية وهى مقولة الصيرورة تشمل وتجاوز مقولة الوجود . ومن هنا كانت جميع المذاهب الفلسفية صادقة . لكن بعضها أقل كفاية من البعض الآخر . وأخيراً فإن فلسفة هيجل الخاصة هى تلخيص للدراسة التاريخية كلها فهى تستوعب فى جوفها جميع الفلسفات السابقة لأنها تعرف المطلق بأنه الفكرة المطلقة ، والفكرة المطلقة هى آخر مقولة وتحتوى فى داخلها على جميع المقولات الأخرى : كالوجود ، والصيرورة ، والسبب والجوهر .. الخ .

على هذا النحو ينظر هيجل إلى تاريخ الفلسفة ويربط به ، فهو يعتقد أن التاريخ الكلى للعالم ليس مسرحاً للصدفة العمياء بل ان الفكرة ، أو العقل ، تتحكم فى مساره ، فالتاريخ هو التجلى الذاتى التدريجى للفكرة فى الزمان . وهذا هو ما يسمى عند اللاهوتيين ، « التدبير الإلهى للعالم » (١) ويحاول هيجل أن يعرض

(١) الفكرة الأساسية فى فلسفة هيجل كلها هى فكرة العقل : العقل الخالص فى المنطق والعقل فى حالة اغتراب فى الطبيعة والعقل حين يعود إلى نفسه فى فلسفة =

هذه الفكرة بالتفصيل في وصفه لتطور الفلسفة ، والفن ، والدين والتاريخ السياسى
وعلىنا الآن أن نتقل إلى تفصيلات المنطق ،

بـ الروح [راجع كتابنا المنهج الجدلى عن هيجل ص ٢١ وما بعدها] ومن ثم
فإن العقل هو جوهر الطبيعة كما أنه جوهر الروح أو قل أن العقل يحكم العالم
ويسير التاريخ ويقول هيجل أن هذه الفكرة ليست جديدة على النحو الذى
تظهر به ولكنها قديمة قدم الفلسفة اليونان ، وشائعة شيوع الدين نفسه وهى فى
صورها الدينية تتحدث عن وجود حكمة الهية ، أو تدبير الهى ، أو عناية الهية توجه
العالم ، وبالتالي فإن ما يحدث فى العالم يحدث طبقا لخطة الهية وإن كان يفترض
عادة أن هذه الخطة ذاتها خافية عن أعيننا وأن من التهور أن نحاول معرفتها على حد تعبير
هيجل - راجع ترجمتنا العربية لكتابه محاضرات فى فلسفة التاريخ ، الجزء الأول
ص ٧٨ وما بعدها - دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٧٤ [المترجم] .

التقسيم الأول

نظرية الوجود

مقدمة :

١٧٥ — لقد سبق أن ذكرنا الخصائص العامة لدائرة الوجود في الفقرة رقم [١٦٣، ١٧١] وسبق أن رأينا أيضاً الأسباب التي تمحتم على علم المنطق أن يبدأ بالوجود [من فقرة ١١٤ إلى ١٢٠] ومن ثم فلسنا بحاجة إلى إضافة شيء جديد هنا وإنما يبقى أن نقول فقط على سبيل التمهيد أن نظرية الوجود تقع في ثلاثة دوائر من المقولات وهي (١) السكيف (٢) والسكم (٣) والقدر . وعلينا أن ندرس هذه الدوائر بهذا الترتيب .

الفصل الأول

الكيف

١٧٣ — ليست المقولة النوعية للكيف هي أول المقولات في هذه الدائرة لكن لما كانت كل المقولات في هذه الدائرة ، كما سوف نرى ، كيفية الطابع ، فإن لفظ الكيف يستخدم كاسم للدائرة العامة إلى جانب استخدامه كمقولة خاصة بنفس الطريقة نجد أن اسم الوجود ، يستخدم في معان ثلاثة . فهو اسم المقولة الأولى . وهو اسم جنس للمقولات الثلاث في المثلث الأول . كما أنه ناسم للدائرة كلها التي تعمل : الكيف ، والكم ، والقدر .

القسم الأول

الوجود

(أ) الوجود Being :

١٧٧ — الوجود هو المقولة الأولى للأسباب التي سبق أن ناقشناها في الفقرة (من ١١٤ حتى ١٢٠) فهو أعلى تجريد ممكن لأنه مجرد من كل طابع ، ومن كل تعين من أى نوع ، والوجود على هذا النحو ليس له سمة مميزة وإنما هو فراغ كامل .

(ب) العدم Nothing .

١٧٨ — لأن الوجود هو على هذا النحو فراغ مطابق فهو من ثم مرادف للعدم ، لأن فكرة العدم هي ببساطة فكرة الخلو من كل تعين . ونحن لانستطيع أن نفكر في شيء إلا بفضل ما يملكه من تعينات كال حجم ، والشكل واللون ، والوزن .. إلخ ..

وما يخلو من كل تعين هو الفراغ المطلق أو العدم ، ولأن الوجود حسب تعريفه نفسه يخلو من كل تعين فهو إذن عدم .

ويتضح ذلك أيضا إذا جعلنا الوجود محمولا في قضية ، فقد نقول أن الحقيقة هي الوجود ، لكن هذا القول ليس إلا تحصيل حاصل إذ يكفي أن نقول إن الحقيقة موجودة . وفي هذه الصورة يتضح أن الوجود ليس محمولا حقيقيا

ولكنه مجرد رابطة ، إنه لا يحدد الحقيقة بأية طريقة وإنما يترك معرفتنا بها فارغة تماماً . ولو قيل لنا أن الحقيقة هي — فن الطبيعي أن نتساءل ما هي ؟ ولا يقدم الوجود كمحمول أية اجابة عن هذا السؤال . فبدلاً من أن نكون أمام قضية صورتها دس هي ص ، نجد أنفسنا أمام قضية تقول : دس هي — ، ويبقى مكان المحمول فارغاً يرادف الصفر ، وهذا الصفر ، هو كل ما يمثل الوجود ، هو العدم . فالوجود إذن هو العدم . ولو كان ثمة فارق بينهما لوجب أن يتصف الوجود بتعين لا يتصف به العدم . ولكن الوجود يخلو من كل تعين ومن ثم فلا يمكن أن يكون بينهما أى فارق . ففكرة الوجود هي نفسها فكرة العدم . وكل منهما تتحول إلى الأخرى .

(٣) الصيرورة .. Becoming :

١٧٩ — الوجود ، إذن ، يتحول إلى العدم ، ولكن العدم أيضاً يتحول إلى الوجود لأنهما متحدان كطرفي معادلة ، وأى معادلة يمكن عكس طرفيها ، فلو كانت $a = b$ ، لوجب أن تكون $b = a$ أيضاً . والقول بأن العدم يتحول إلى الوجود يمكن أن يجهل القارئ المبتدئ حق ولو كان يوافق على أن الوصول يتحول إلى عدم ، والسبب أن فكرة التحول والانتقال تجلب معها تداخيات وصوراً زمانية . ونحن نعرف بالنسبة لتغيرات الأشياء الفعلية في الزمان أن التغير في اتجاه ما لا يتضمن التغير في الاتجاه المعاكس . فالقول بأن ورقة الهجر تتحول من اللون الأخضر إلى اللون الأصفر لا يستلزم بالضرورة تغيرها على نحو مما كس من اللون الأصفر إلى اللون الأخضر . وشيء من هذا القليل يحيرنا هنا . لكن الانتقال هنا منطقي بحسب أو هو انتقال طرفي المعادلة .

إنه لا يعنى سوى فكرة الوجود متحدة مع فكرة العدم ، وأنه ينتج من ذلك أن تكون فكرة العدم متحدة مع فكرة الوجود ، أهنى أن

العدم يتحول بدوره إلى الوجود . وهذا الانتقال من الوجود إلى العدم ، ومن العدم إلى الوجود هو : الصيرورة ، الانتقال العدم إلى الوجود هو النشأ ، Origination أو الظهور إلى الوجود . وانتقال الوجود إلى العدم هو الموت
Decase أو التوقف عن الوجود . ويمكن أن ننظر إلى النهاية والموت على أنهما مقولتان فرحيتان .

١٨٠ — الصيرورة هي الوحدة العينية للوجود والعدم وهي وحدة لأنها تتضمن هويتهما فقد زال ما بينهما من تمايز في هذه الهوية، لقد انصهرا في وحدة لكن هذه الوحدة عينية Concrete لأنها لا تزال تحتفظ في جوفها بالفارق بينهما فهي ليست وحدة مجردة كالتصور ، المؤلف الذي يشمل ما هو عام ومشترك بين موضوعات الفئة الواحدة ويستبعد ما بينها من اختلافات . إن الصيرورة تشمل على الاختلافات كما تشمل على الهوية : فالوجود والعدم متحدان ، وذلك يعطينا مقولة الصيرورة . لكن علينا ألا ننكر اختلافهما بسبب هويتهما .

فهما في آن معاً يعبران عن هوية مطلقة وتمايز مطلق والصيرورة تشملهما معاً . وكلية الانتقال ، ليست سوى اسم جديد للهوية لكن لو لم يكن بينهما فرق أو تمايز لما كان هناك تحول ولا صيرورة . فإذا قلنا أن د س ، تتحول أو تصير . فهذا يعني أنها لا تصير إلى د س ، لأنه لن توجد في هذه الحالة صيرورة ولا تغير بل لابد أن تصير شيئاً آخر ، لابد أن تصبح د ص ، .

« تفسيرات إضافية »

١٨١ — مقولات المنطق هي تعريفات متعاقبة المطلق . والمقولة الأولى هي أول تعريف قدم في التاريخ وهو المطلق هو الوجود . ولقد كان بارميندس هو الذي وضع التعريف . ولقد اشتملت فلسفته أيضاً على مقولة العدم أو اللاوجود ، ومع ذلك فقد أنكر أن يكون من الممكن تعريف الحقيقة بتلك المقولة . ولقد

كان هيراقليطس هو المسئول عن وجهة النظر القائلة بأن الحقيقة هي الصيرورة .
وهذا هو التعريف الثاني للمطلق .

١٨٢ — قد يعترض الحس المشترك على التوحيد بين الوجود والعدم بأنه لو صح ذلك لكان سواء أن أتناول عشائ أو لا أتناوله ، أن نوجد وألا نوجد ، .. إلخ . لكن للتوحيد لا يتضمن شيئاً من هذا العبث اللامعقول . أننا هنا أمام تهييدات لا متعينة فارغة لحسب هي الوجود والعدم . أما العشاء وغيره فهو ليس غير متعين ، فالعشاء ، مثلاً ، يتعين ، بأنه جاف ، دافئ ، له لون ، يمكن أكله .. إلخ . لكننا نتحدث لحسب عن الوجود الخالص ، الوجود اللامتعين ، الذي يتحد مع العدم .

١٨٣ — يجب أن نكون على حذر فلا نظن أن عنصر الزمان موجود في مقولة الصيرورة : فالوجود والعدم يتحول الواحد منهما إلى الآخر على نحو منطقي ولا يتحول الواحد إلى الآخر بطريقة زمانية . لكن قد يقال أن فكرة الصيرورة ، وكذلك التغير ، لا بد أن تتضمن الزمان ولا معنى لها بدونها ، والجواب هو أن الصيرورة لا تتضمن الزمان إلا بنفس المعنى الذي يتضمن به الحكم المادة أو المكان على أقل تقدير . لكن إذا كان موضوع تفكيرنا هو ، الفكرة الخالصة . عن الحكم فعلياً أن نجردهما من عنصر المادة أو المكان . وبالمثل : إذا كان موضوع تفكيرنا الفكرة الخالصة عن الصيرورة فلا بد أن نجردهما من عنصر الزمان (١)

(١) لا أستطيع أن أوافق على رأي دكتور ماكتجرت (في كتابه شرح على منطق هيجل فقرة ١٨ ، ١٩) القائل بأن مقولة الصيرورة عند هيجل لا تشمل على فكرة التغير فثل هذا القول يعارض النصوص الهيجلية صراحة . فاسم الصيرورة ، وأسم المقولتين الفرعيتين النعشة والموت ، والإشارة إلى هيراقليطس تعتبر دليلاً قوياً وواضحاً على أن هيجل كان يتصور مقولة الصيرورة عنده على =

١٨٤ — الوجود الذى نتحدث عنه ليس هو الوجود الفعلى Existence حين
نقول من شيء أنه موجود ، فإن ذلك لا يعنى أنه موجودا فعليا ، :
فالقضية د هو موجود ، قضية ناقضة لأنها بلا محمول ، وحين نسممها نتساءل عن
المحمول : ماهو .. ؟ لكن القضية د ما يوجد وجودا فعليا ، قضية تامة لأنها تحتوى
على محمول ضمنى هو د فى علاقة مع غيره من الأشياء ، ، فالقضية : د أنه يوجد
وجودا فعليا ، تعنى د أنه ، جزء من السكون ، وأنه يرتبط بعلاقات متبادلة مع
الأشياء الأخرى ؛ فهي تعنى د أنه ، جزء من ذلك النسق العقلى المنظم من
الكائنات والعلاقات الذى نميزه على أنه حقيقة ونفرض بينه وبين الكائنات التى
نراها فى حالات الأحلام والهلوسة وما إليها . ومن ثم فالوجود الفعلى هو فكرة
أكثر تعقيدا وغمقا ، وهى من الوجود الفارغ — ولهذا السبب يظهر الوجود الفعلى
كمقولة فى مرحلة متأخرة جدا فى المنطق (انظر فقرة ٢٦٢) .

== أنها تغير ، ومثل هذا الاستنتاج للتغير لابد أن يكون فاسدا فى رأى دكتور
د مكتجارت ، وسواء أكان الاستنتاج سليما أم غير سليم فتلك مسألة قابلة للنقاش .
لكن الأمر الذى يبدو لى أنه لا يمكن مناقشته هو أن هيجل حاول أن
يستنبط التغير .

« القسم الثاني » « الوجود المتعين »

Determinate Being

١٨٥ — وقفنا عند مقولة الصيرورة . والصيرورة كما رأينا في الفقرة . ١٨٠
تعتمد على التفرقة والإختلاف بين الوجود والعدم بقدر ما تعتمد على الهوية
والتوحيد بينهما ، فلا يمكن لـ « د س » أن تصير « د س » ، ولا يمكن للشباب أن يصير
شباباً بل لا بد لـ « د س » أن تصير « د ص » ؛ لا بد للشباب أن يصير رجلاً . وهكذا
تنهار التفرقة بين الوجود والعدم ، ولا بد أن تنهار الصيرورة ذاتها . لكن التفرقة
قد انهارت لأن الوجود والعدم متحدان . ومن ثم تختفي الصيرورة ذاتها وتلاشى .
وهذه الفكرة يمكن التعبير عنها بطريقة أخرى بأن نقول إن الصيرورة هي في البداية
تحول الوجود إلى عدم . لكن العدم هو وجود ، ومعنى ذلك أن الصيرورة تعني
تحول وجود إلى وجود وليس ذلك صيرورة . ومن ثم تختفي الصيرورة . والصيرورة
هي من جهة ثانية تحول العدم إلى وجود لكن الوجود هو العدم ومن ثم فإن
الصيرورة هي تحول العدم إلى عدم الذي يعني أيضاً إخفاء الصيرورة . وهكذا
تنهار الصيرورة .

لكن نتيجة هذه العملية ليس مجرد لا شيء non—entity إذ لا يزال واضحاً
أن ما خلفناه هو اتحاد الوجود والعدم ، وما اختفى هو عنصر التغير change^(١)

(١) إخفاء عنصر التغير ضروري للاستنباط ، لكن علينا أن نلاحظ أن ذلك
خرق للمبدأ الهيجلي (فقرة ١٤٤) القائل بأن الجدل في تقدمه لا يفقد شيئاً على الإطلاق.

ومنى هنا فأننا لا نزال مع وحدة الوجود والعدم ولكنها الآن فى حالة سكون أو راحة rest ومن الواضح أن ذلك لون من ألوان الوجود لأنه يشمل الوجود فى جوفه لكنه وجود لا يصير أعنى لا يختفى فى العدم . فلم يعد من الصواب أن نقول عنه إنه موجود أو غير موجود . إنه الآن موجود على وجه التحديد ، وهذا التحديد للوجود هو الذى يؤلف هذه المقولة الجديدة ، فهى وجود محدد أو متعين ، أعنى لونا من الوجود يعارض لونا آخر فهو وجود كذا وليس وجود شىء آخر إنه : الوجود المتعين .

مقولة الوجود الأصلية الفارغة تتضمن من حيث طبيعتها ذاتها غياب كل تعين ولقد وصلنا الآن إلى وجود له تعين لكننا مازلنا لالستطيع أن نقول ما هو هذا التعين . لقد وصلنا لحسب إلى الفكرة العامة عن التعين بما هو كذلك . ذلك أنه يمكن أن نعرف عن شىء ما أنه ملون دون أن نعرف لونه ، كذلك نقول هنا أن الوجود متعين دون أن نشير إلى تعينه . وهذه الفكرة المجردة الخالصة هى كل مضمون الوجود المتعين .

يبدولى أن هذا الاستنباط غير سليم ، فهو فيما يظهر يستمد قوته من التلاعب بكلمة محدّد فقولنا عن شىء ما أنه موجود على نحو محدّد يعنى أنه توقف عن التحول والإنتقال بين « موجود وغير موجود » ، لكن هناك معنى آخر مختلفاً تماماً عن المعنى السابق لكلمة محدّد يفضل داخل استخدامنا للكلمة على أنها مرادف لكلمة متعين . ومن المحتمل أن يكون هذا هو السبب الذى جعل هيجل يلجأ فى هذه النقطة إلى المجاز ، ليدعم الاستنباط المهزوز — « حجة إله الآلة Deus Machina^(١) — يقول : تقف الصيرورة أمامنا فى سكون كامل ...

(١) إله الآلة Deus machina أو خروج إله من الآلة أو الماكينة اصطلاح يطابق على الحيلة أو الخدعة التى كانت تستخدم فى الدراما القديمة خاصة فى =

الصيرورة نار تموت داخل ذاتها حين تستهلك عناصرها . ونتيجة ذلك ليس فراغا
أو عدما ولكن . . وجود معين . ومن الواضح أن مضمونه الأول هو أنه قد
أصبح ، (١) والإستعارات الحسية من هذا القبيل ، مثلها مثل أساطير أفلاطون ،
لا بد أن تجعل المرء يسارره الشكوك في أنها تخفي وراءها خطأ في التفكير .

« القسم الفرعى الأول »

« الكيف » Quality

١٨٦ — لقد وصلنا إلى فكرة التعين بما هي كذلك ، وهذا التعين الذى تم
استنباطه هو الكيف ، وليس ذلك واضحا منذ البداية فإذا كان واضحا أن
الكيف هو لون من التعين ، فليس هو اللون الوحيد ، فـكـم الشيء هو أيضا
تعين لهذا الشيء . فكيف استطاع هيجل ، إذن ، وقد استنبط التعين بصفة عامة
لحسب ، أن يزعم أنه استنبط اللون الجزئى الخاص من التعين الذى نسميه بالكيف؟
والإجابة عن هذا السؤال هى على النحو التالى : الوجود المتعين هو وجود يوجد
على نحو محدد أعنى لا يختفى فى العدم (فقرة ١٨٥) وما يمنعه من الاختفاء فى العدم
هو تعيينه . فلو لم يكن تعيين لوجب أن يكون وجودا خالصا ، والوجود الخالص
يختفى فى العدم . ومن ثم فإن التعين الذى يوجد أمامنا هو لون من التعين يعتمد
عليه وجود الوجود نفسه ، فلو أنك دمرت هذا التعين لدمرت الوجود ذاته فى
نفس الوقت (أعنى لا يختفى فى العدم . فالواقع أن التعين هو الوجود ذلك

المسرح اليونانى القديم حين يظهر الإله فى مرحلة من المراحل المعقدة فى المسرحية
ليقدم حلا خرافيا أو غير طبيعى للموقف المتأزم . ثم أطلق بعد ذلك على أى شيء
يقدم بطريقة مصطنعة لحل مشكلة من المشاكل يتعذر حلها بطريقة طبيعية [المترجم] .

(١) ولاس — المنطق الصغير — فقرة ٨٩ إضافة .

لأن الوجود يوجد بفضل تعينه ، فالتعين جانب و جزء من الوجود ، فهما متحدان ولا يمكن أن يفصلا أو أن ينظر إليهما على أن كلا منهما خارجي عن الآخر .

وهذا اللون من التعين الذي يتحد مع وجود الشيء ، ولا يمكن أن يفصل عنه هو : الكيف . صحيح أن كم الشيء ، من ناحية أخرى تعين له ، لكنه تعين يمكن أن يفصل عن وجود الشيء ، فهو خارجي بالنسبة له . افرض أن الشيء الذي نتحدث عنه هو الألكسوجين أتجد أن له خاصية (أو كيف) المساعدة على الاشتعال ، فلو أنك دمرت هذا الكيف لتوقف عن أن يكون ألكسوجينا ، فوجود ذاته كألكسوجين هو كيميائه وخواصه . كثير هذه الكيفيات فإن الألكسوجين لن يكون موجوداً . وهكذا فإن كيف الشيء هو تعين متحد مع وجوده . أما السكم فهو خلاف ذلك : ففي استطاعتك أن تزيد أو تنقص من كم الألكسوجين إلى أي حد تشاء دون أن يتأثر وجود الألكسوجين إلى أدنى درجة من التأثير . وعلى هذا النحو فإن السكم هو تعين خارجي ولا يتأثر أبداً بوجود الشيء وما سبق أن استنبطناه ، كما برهنا من قبل ، هو تعين متحد مع الوجود ، تعين يؤدي لاختفاؤه إلى اختفاء الوجود ذاته : ومن ثم فقد استنبطنا الكيف .

١٨٧ — ومهما يمكن من شيء فإن الكيف ينشطر نصفين فهو يمكن أن ينظر إليه أما على أنه موجود أو على أنه سالب . فكيف الشيء يؤلف من ناحية بما هو عليه ، أعني وجوده ، فإذا كان الشيء يتصف بهذا الكيف أو ذاك كان يكون له وزن نوعي خاص ، ويساعد على الاشتعال ، وعديم اللون والرائحة . إلخ ، فإن ذلك يؤلف الشيء الذي نسميه بالأوكسجين والكيف هو من هذا الزاوية ، الوجود ذاته أو الجانب الإيجابي Reality من الشيء . لكن من ناحية أخرى ، مادام التعين سلباً فإن الكيف يمتلك كذلك جانباً سلبياً أما الكيفيات التي تجعل الشيء ألكسوجينا تجعله أيضاً ليس ألكسوجينا . وعلى هذا النحو فالكيف أيضاً

سلب - negation . ومن هنا كان الإيجاب والسلب مقولتين فرعيتين للكيف .

١٨٨ — الإيجاب Reality ، كما فهمنا في الفقره السابقة ، ليس هو نفسه الحقيقة الواقعية المطلقة Reality أو الوجود المستقبل . ولقد سبق أن إستخدامنا هذا اللفظ بهذا المعنى الأخير في الأجزاء الأولى من هذا الكتاب (فقرة ١٢ وما بعدها) . إن هيجل ، يعنى بالإيجاب فى السياق الحالى واقعة وجود الشيء هناك ، أعنى الوجود الإيجابى الحاضر . وبهذا المعنى فأيا ما كان الوجود المتعين ، أيا ما كان وجوده على وجه التعديت فهو واقعى Real ، وهذا الاستخدام الحالى يشبه كثيرا الاستخدام المألوف لكلمة واقعى .

والإيجاب ، أو الواقع Realiy ، ليس هو بالطبع كالوجود الخاص ، فهو متعين . وتعييناته وحدها ، أعنى كيميائياته هى التى جعلت الشيء واقعيًا ، وبالمثل فإن السلب هنا ليس هو نفسه العدم ، فهو ليس هدمًا فارغًا وإنما هو هدم محدد ، سلب لشيء معين . فإذا كان العدم ينفى كل شيء مهما كان ، فإن السلب لا ينفى سوى كائن محدد لحسب ، فالبحر ، على سبيل المثال . سلب لليابسة ، لكن البحر ليس عدما .

١٨٩ — كيف الشيء منظورا إليه فى جانبه الإيجابى (الإيجاب أو الواقع) هو خاصية داخلية فى الشيء أو هو وجوده أو هو الشيء على نحو ما هو عليه فى ذاته وبغض النظر عن الأشياء الأخرى . وإذا ما نظرنا إليه على هذا النحو فهو مقولة فرعية هى الوجود فى ذاته . وإذا ما نظرنا إلى الكيف فى جانبه السلبى (أى السلب) وجدنا أنه يمثل خاصية الشيء على نحو ما تنفى شيئا آخر ، فهو إذن وجود يرتبط فى علاقة (أو ينفى) بأشياء أخرى . وهو بما هو كذلك مقولة فرعية هى : الوجود للآخر . . . Beiny for other .

« التقسيم الفرعى الثانى »

الحد .. Limit

١٩٠ — النقطة التى وصلنا إليها الآن هى مقولة الكيف . فلما بحاجة إلى أن ندرس أكثر من ذلك المقولتين الفرعتين للكيف [وهى الوجود الآخر] . ولو وضعنا فى ذهننا ، إذن ، مقولة الكيف لكان علينا أن نستنبط منها ، أهنى أن نبين أنها تتضمن بالضرورة ، المقولة التالية وهى مقولة الحد . والانتقال سهل وواضح للغاية لأننا سبق أن رأينا أن فكرة التعيين وفكرة الحد تتضمن كل واحدة منها الأخرى (فقرة ٤٣) والواقع أن الانتقال يعتمد على المبدأ القائل بأن التعيين ملب ، فإذا كان الكيف تعينا للشيء فإن التعيين سلب . لكن سلب الشيء معناه حده ، ومن هنا كان الكيف حدا . وعلى هذا النحو نستنبط مقولة الحد من مقولة الكيف .

١٩١ — المرج مرج وليس بركة لأن له صفات المرج أو الأرض الخضراء ، وليس له صفات البركة أو المستنقع ، وهذه الصفات (أو الكيفيات) التى يملكها تؤلف وجوده على نحو ما هو عليه . لكنها كذلك تحدده على أنه ليس وجوده ما ليس هو عليه . فكونه مرجا ، أو امتلاكه لكيفيات المرج ، ذلك بالضبط ما يحدده ، أهنى ما يحدده من أن يكون بركة أو مستنقعا . وعلى ذلك فالكيف الإيجابى هو أيضا سلب أو حد . وكلمة الحد تستخدم هنا بالطبع بمعناها الكيفى لا الكمى : فالحدود الفزيقية للأرض تحددها فى المكان ، إنها تحددها أو حجمها . لكن كيفيات الأرض تحددها بمعنى أنها تعينها على أنها هذا اللون من الأرض التى تعارض تلك الأرض ، فالحدود الكيفية ليست حدودا طبيعية فى المكان . لكن الخط الحدى بين نوع ونوع هو حد كيفى . وهكذا كان العقل هو الحد الذى يفصل بين الإنسان وغيره من الحيوانات الأخرى ، ومن الواضح أن الحدود

بين الأنواع يمثلها كميّاتها النوعية . وهكذا يتضح أن الكيف يتضمن الحد .
الدائرة العامة من المقولات التي تتدرج تحت عنوان الحد تقع في ثلاث
مقولات نوعية هي : —

أ — المتناهي .. Finito

١٩٢ — من الواضح أن الحد يتضمن التناهي Finitude فحين يكون الشيء
محدودا فذلك يعني أنه متناه ، ومقولة المتناهي تتضمن مقولة لاحقة يسميها
هيجل مقولة : —

ب — الآخريّة .. Alteration

١٩٣ — المتناهي هو ما له حد ، وإذا كان الشيء محدودا نتج من ذلك أن
وراء هذا الحد شيئا آخر ، لأن الحد لا يكون لشيء واحد وحسب ، وإنما لشيئين
أثنين . فمعنى أن تكون متناهيًا هو أن تكون محدودا بواسطة شيء آخر . ومن
ثم فهناك « شيء » و « آخر » . ويمكن أن تصل إلى هذه النتيجة نفسها بطريقة أخرى
فنقول : إن الكيف حد في جانبه السلبي . فإذا كان للشيء كيف فانه بذلك ينفي
: أو يسلب ، لكنه لا ينفي نفسه أو سلب ذاته ولكنه ينفي « آخر » ، فكيف النور
ينفي الظلمة ، وأخيرا فإن فكرة الحد ذاتها تتضمن أن هناك شيئا وراء الحد ،
فإذا عرفت أن هناك حدا فقد عرفت أن هناك شيئا وراءه (فقرة ٦٦) ومن ثم
فقد وصلنا الآن إلى فكرة « الشيء » و « الآخر » وفكرة الشيء أكثر تقدما عن فكرة
الوجود المحض ، ولهذا فهي تنتمي بالضرورة إلى دائرة الوجود المتعين ؛ لأنها
تعني هذا الوجود المحدد في مقابل ذلك الوجود . فهنا شيء وذاك شيء
« آخر » .

لكن الآخر هو أيضا شيء ؛ فهناك شيان ، وكل شيء منهما هو أيضا آخر ،
فهناك آخران ، فإذا كانت « س » شيء و « ص » آخر ، فإن « ص » هي أيضا

شيء ، و د س ، هي أيضا د آخر ، . ويستوى أن نقول عن أحدهما أنه شيء .
عن الثاني أنه آخر . فالشيء والآخر إذن متحدان . وكل منهما يتحول إلى الآخر .
وهكذا يتحول الشيء إلى الآخر . وهذا التحول للشيء إلى الآخر ، هذه الصهورة ،
إلى الآخر ، أعني أن تصير آخر ، هي الأخيرة Alteration (١)

١٩٤ — يمكن أن يكون هذا الاستنباط محيراً للقارئ ، شأنه شأن القضية السابقة :
التي كانت تقرر وحدة الوجود والعدم ، ما لم يضع في ذهنه أنه أمام مقولات
مجردة خالصة ويحذر من أن يضع مكانها تصورات حسية . لقد رأينا أن هوية
الوجود والعدم لا تعني مثلاً أن العشاء هو نفسه اللا عشاء . وقل مثل ذلك في
القضية التي أمامنا والتي توحد بين الشيء والآخر فهي لا تعني مثلاً أن الشيء ،
« النور » ، متحد مع الآخر « الظلام » ، أو أن « المستنقع » هو نفسه « المرج » ؛
لأن ما ينبغي علينا أن نفكر فيه ليس هو هذه الأشياء الحسية العينية مثل المستنقع ،
والمرج والنور والظلمة .. إلخ وإنما هو المقولات المجردة الخالصة مقولة « الشيء » .
ومقولة « الآخر » ، أن الفكرة تعني ببساطة أن كل آخر هو أيضا شيء ما ومن
ثم فإن الفكرة الخالصة عن الشيء متحد مع الفكرة الخالصة عن الآخر . تماماً
كما أن الوجود والعدم ، هما كذلك متحدان ؛ لكن هذا اللون الجزئي الخاص
من الشيء ، كالنور . ليس هو نفسه ذلك اللون الخاص من الآخر كالظلام .
إن الملاحظة التي نشير إليها الآن ، وهي القول بأننا في المنطق لا نتحدث إلا عن
أفكار مجردة خالصة وليس عن أشياء حسية ، بالغة الأهمية وينبغي أن تكون .

(١) لاحظ أن كلمة Alter الإنجليزية معناها يتغير ومعناها أيضا
آخر أو غير ، ومن هنا جاءت الكلمة Alteration . بمعنى التحول إلى
آخر [المترجم] .

يبقى ذهن القارئ باستمرار ، ليس فقط بالنسبة للانتقال من الوجود إلى العدم ، ومن الشيء إلى الآخر ، ولكن بالنسبة لكل الانتقالات في المنطق . والفشل في فهم أى استنباط سوف يزول في الأعم الأغلب بتذكر هذه النقطة . ولن نعود إليها مرة أخرى في تفسيرنا للانتقالات المنطقية المقبلة ، لكن سوف نفترض ، كقاعدة عامة ، أن القارئ قد حفظها .

١٩٥ — التناهي ، إذن ، يتضمن بالضرورة الاخيرية . ولهذا السبب فإن كل الأشياء المتناهية تتغير وتتلاشى وتغنى . وليس واقعة عارضة أن نجد المتناهي غير دائم ولا مستقر لأن قابلية التغير تدخل في صميم التناهي نفسه ، ذلك لأن حد التناهي يعتمد على الجانب الإيجابي الداخلى فيه وهو جانب كيفه وليس على أى شيء خارجى عنه . فالمرج محدد بوجوده ذاته من واقعة أنه مرج ذاتها . لكن الحد سلب . ومن ثم فالسلب أو اللا وجود ، جزء من ماهية الأشياء المتناهية ذاتها . فوجودها ذاته ، أعنى الطابع الإيجابي أو الكيف ، هو اللاوجود ؛ أى أنها تحمل في جوفها بذور موتها وإحلالها .

١٩٦ — ليست الاخيرية هى نفسها الصيرورة ؛ وإنما هى مقولة أكثر دينية وأكثر إكتمالاً من مقولة الصيرورة . لقد كانت الصيرورة تعنى انتقال كل من الوجود والعدم إلى الآخر كما هى الحال حين يبدأ شيء فى الوجود ثم يتوقف عن أن يكون . أما الاخيرية فهى انتقال شيء ما إلى شيء آخر (وليس إلى العدم) كما هى الحال حين يتغير لون ورقة الشجر أو حين يصبح الإنسان مسناً . الصيرورة هى خلق وإعدام ، أما الاخيرية فهى تغير الكيف .

(ج) الامتناهى الفاسد أو الكاذب . . . Spurious — Infinite

١٩٧ — أصبح الشيء آخر ؛ لكن هذا الآخر هو أيضاً شيء ما ، ومن ثم فهو يصبح بدوره آخر . وهذا الآخر هو شيء ثالث ويصبح من جديد آخر . . . وهكذا إلى ما لا نهاية . وهنا تظهر فكرة سلسلة لا متناهية من الأشياء . وتلك

هي الفكرة الشائعة عن الالمتناهي وأهني بها الالامحدود المحض ، أي أنه ما ليس له نهاية أو التجديد المستمر للشيء نفسه ، والمثل الذي يذكّر عنه هو المكان الالامتناهي أو الزمان الالامتناهي أو المتوالية العددية الالامتناهيّة (١) لكن ذلك ليس هو التصور الحقيقي للالمتناهي . أنه ليس الالامتناهي الحقيقي ولكنه الالامتناهي الزائف أو الكاذب . لأن كل حد من حدود السلسلة . كل شيء وكل آخر ، هو نفسه متناه ، لأن كل شيء محدود بالآخر . وعن ذلك فهما سرنا بعيداً في هذه السلسلة فإننا لن نتجاوز دائرة المتناهي . وإنما سنكون بصدد تناوب لانهاية له بين الشيء والآخر ، وبصدد تكرار لانهاية له لحدود كل منها في ذاته متناه ، لدرجة أننا لن نتخلص من المتناهي أبداً . فها هنا محاولة مستمرة للقبض على الالامتناهي الذي يظل مع ذلك يفلت منا باستمرار ؛ فهو ينبغي أن يكون لا متاهياً لكنه بالفعل ليس كذلك أبداً ، ولذلك يسميه هيجل بالالامتناهي الباسد أو الالامتناهي الكاذب أو الالامتناهي السالب .

١٩٨ — يقول هيجل : « أن مثل هذه النتيجة تبدو للتفكير السطحي عظيمة إلى أبعد حد بل هي أعظم نتيجة ممكنة . ولكن مثل هذا السعي إلى الالامتناهي ليس هو الالامتناهي الحقيقي .. فعندما نقول عن المكان والزمان انهما لامتناهيان فإن فكرنا ينصرف إلى هذا التسلسل الالامتناهي ويتعلق به ... وتلك هي الحال نفسها مع المكان الذي يشكل لا متناهية موضوع الخطب الخماسية لعلماء الفلك الموهوبين في التهذيب Edification (٢) . إن تفكيرنا حين يحاول أن يتأمل مثل .

(١) يقدم مستر و . ت . هاريس W. T. Harris (في كتابه منطق هيجل ص ٢٠١ ومن ص ٢٠٣ حتى ٢٠٤) الزمان والمكان على أنهما مثلاً للالامتناهي الحقيقي ، ومن الواضح أنه مخطئ .

(٢) حكمة التهذيب Edification هي «بيع» هيجل المفضل ، فهو يستخدمها باستمرار بمعنى محتر على أنها تعني تهذيب الأمور المثبذلة التافهة .

هذا اللامتناهى لا بد أن يسقط من الإعياء كما يقال عادة . صحيح أننا لا بد فعلاً أن نتخلى عن مثل هذا التأمل الذى لا نهاية له ، لكن ليس السبب أنه بالغ السقوط وإنما لأنه عقيم على أى أقصى حد . . . فالشيء نفسه يعود إلى الظهور من جديد على الدوام . . . لأننا نضع حداً ثم نتجاوزه ، ولكننا نصطدم بحد جديد ، وهكذا إلى الأبد . . . (١)

« التقسيم الفرعى الثالث »

اللامتناهى الحقيقى . . . True Infinito

١٩٩ — يتبين لنا على النحو الذى ذكرناه أن التحديد المتبادل الذى لا نهاية له بين الشيء والآخر هو اللامتناهى الفاسد . لكن الآخر متعدد مع الشيء (فقرة ١٩٣) ومن هنا فإذا ما تحدد الشيء بالآخر فإنه فى الحقيقة لا يتحدد إلا بنفسه، وهذا هو اللامتناهى الحقيقى . . . True infinito . لأن اللامتناهى الاصيل يعنى التعيين الذاتى فى حين أن المتناهى هو الذى يتحدد بالآخر . فاللامتناهى الفاسد ليس شيئاً آخر غير اللامحدود Unlimited . أما اللامتناهى الحقيقى فهو الذى يحدد نفسه بنفسه .

٢٠٠ — أن الخصوبة الكاملة لهذه النتيجة تظهر بشكل أوضح إذا ما عرضنا الاستنباط السابق بطرق أخرى : الشيء يصير آخر ، والشيء والآخر ضدان ؛ فإذا كان الشيء متناه فان الآخر يكون فى هذه الحالة لامتناه . ومن ثم فإن المتناهى حين يجاوز حده فإنه يتجاوز ذاته ويصير لامتناه . لكن هذا الآخر ، وهو اللامتناهى ، هو نفسه شيء ما ، وبالتالي فإنه يتحول بدوره إلى الآخر أى إلى المتناهى . . . وهكذا فان المتناهى لا يمكن أن يتجاوز على نحو حقيقى ، لأننا

(١) ولاس : المنطق فقرة ٩٤ إضافة .

ما تكاد ننتقل إلى اللامتناهي حتى يرتد هذا اللامتناهي إلى المتناهي . والمكان مثال على ذلك . فنحن نستطيع أن نأخذ أية نقطة فيه ونعتبرها حداً لكننا سوف نجد أننا يمكن أن نعتبرها نقطة وراءها حداً أبعد ، وهكذا يتحول اللامتناهي ، الذي كان يمكن وراء الحد ، إلى متناه . وهذه العملية المتجددة التي تضع حداً ثم تتجاوزه لتضع حداً جديداً وهكذا إلى الأبد هو اللامتناهي الفاسد أو الكاذب . ولكن ، كما رأينا ، حين يتحول الشيء إلى آخر فإنه لا يصبح إلا ذاته فحسب ، فهو يحدد نفسه بنفسه . وعلى هذا النحو فإن اللامتناهي هو وحده الشيء والآخر . لكن مادام الشيء هو المتناهي وآخره هو اللامتناهي فإننا نصل إلى النتيجة الآتية : اللامتناهي هو وحده اللامتناهي المتناهي .

أن الفهم هو الذي يقيم تعارضاً لا يمكن حله بين المتناهي واللامتناهي ؛ فالمتناهي في نظره ليس هو اللامتناهي واللامتناهي ليس هو المتناهي ، كل منهما يقف إزاء الآخر : أحدهما هنا والآخر هناك ، كل منهما ينفي الآخر . وباختصارهما يتعارضان تعارضاً تاماً . ولكن هذه النظرة ، كما يقول هيجل ، التي هي النظرة الشائعة : « تفشل في ملاحظة أن اللامتناهي يصبح فيها واحداً من اثنين ، أي أنه يتحول إلى جزئي ، في الوقت الذي يمثل فيه المتناهي صورة جزئي آخر » (١) فاللامتناهي عند هذه النظرة محدود بالمتناهي ، ومن ثم فهو نفسه متناه . وهذا هو اللامتناهي الفاسد الذي ينبغي عليه فحسب أن يكون لامتناهياً لكنه لا يكون كذلك بالفعل ولا يمكن له أن يهرب من قيود المتناهي .

أما العقل فهو يحطم هذا التعارض المطاق ، فاللامتناهي ليس شيئاً خارجاً عن المتناهي لكنه يمتص المتناهي في داخله .

(١) ولاس ، المنطق فقرة ٩٥ .

وعلى ذلك فالمتناهي واللامتناهي متحدان كما رأينا من نفس وجهة نظر الفهم المتناقضة تناقضاً ذاتياً ، والتي حين تقيم بينهما تعارضاً مطلقاً تجعل اللامتناهي من جديد متناهيًا . بل أن المتناهي واللامتناهي متحدان حتى عند هذه النظرة : لأنهما معاً متناهيان . ومن هنا فإن اللامتناهي الحقيقي هو تجاوز هذا التعارض بينهما ، والاعتراف بوحدةهما رغم اختلافهما .

عندما نقول إن اللامتناهي الحقيقي هو وحدة اللامتناهي والمتناهي فيجب أن تنتبه إلى أننا بصدد وحدة عينية لا وحدة مجردة فحسب ، فالقائز بينهما لم يرفع ولكنه يظل قائماً داخل هذه الوحدة .

٢٠١ — هذه النظرية في تفسير اللامتناهي محل بانتصار مشكلة من أقدم

وأصعب مشكلات الفلاسفة والدين . فلقد تساءل الناس : كيف يمكن للامتناهي أن يصبح متناهيًا ، وكيف يمكن له أن يخلق العالم . . . ؟ كيف يمكن للامتناهي أن يخرج من ذاته لوجود المتناهي . . . ؟ أن فعل فلا بد أن يعد ذلك تناقضاً ذاتياً . ولقد ناضل أفلاطون وأرسينورا مع كثيرين غيرهما لحل هذا اللغز ؛ فعند أفلاطون لا يمكن للواحد اللامتناهي أن يتصل بالعالم المتناهي لأن ذلك يعد من لا تنهيه ، كما أن من المستحيل أن نرى كيف يمكن للجوهر اللامتناهي عند أرسينورا أن يتجلى في كثرة العالم المتناهي . إن فلسفة أرسينورا تتحطم على هذه الصخرة ، وتظل أسيرة ثنائية لا تخرج منها .

ولكن هذه التناقضات في الفلسفات السابقة كلها نتجت من أنها اعتقدت ، خطأ ، أن اللامتناهي الفاسد ، لامتناهي الفهم ، هو اللامتناهي الحقيقي ، لامتناهي العقل . فأسينورا ، لأنه استرشد بوجهة نظر الفهم وحيدة الجانب ، نظر إلى اللامتناهي على أنه يستبعد المتناهي تماماً . وبالتالي لم يستطع ، بالطبع ، أن يفهم

ظهور المتناهي عن اللامتناهى . أما اللامتناهى الحقيقى فهو يملك بداخله المتناهى .
 أنه هو نفسه المتناهى : والجواب عن السؤال : كيف يمكن أن يصبح اللامتناهى
 متناهياً هو على هذا النحو : إنه لا يوجد شيء كاللامتناهى يكون أولاً وقبل كل
 لامتناهياً ثم يتحول فيما بعد تحت ضغط الضرورة ليصبح متناهياً ، لكنه هو بذاته .
 Por so ومنذ البداية متناه ولامتناه فى آن معاً ١١ ، إن تلك المشكلة التى تركز
 أساساً على افتراض وجود تعارض حاد بين اللامتناهى والمتناهى تحمل بقولنا إن
 هذا التعارض فاسد ، وأن اللامتناهى هو فى الواقع ، وعلى نحو أبدي ، يخرج
 عن ذاته ، وهو مع ذلك لا يخرج عن ذاته ، (١) . فهو يخرج عن ذاته بمقدار
 ما ينتج المتناهى ، وهو لا يخرج عن ذاته بمقدار ما يكون هذا المتناهى هو نفسه .
 اللامتناهى لدرجة أن اللامتناهى يظل كما هو باقياً داخل ذاته .

٢٠٢ — وكما أن الزمان والمكان يمثلان اللامتناهى الفاسد ، فإن الفكر فى
 أرفع معانيه ، يمكن أن يتخذ مثالا (بل أنه المثال الوحيد) على اللامتناهى
 الحقيقى . (٢) لأن الفكر الخالص ، على نحو ما وجدناه مثلاً فى المنطق ، أعنى
 بوصفه نسقاً للعقل ، يعين ذاته ويحدد نفسه بنفسه ومن ثم فهو لامتناهى ، فالفكرة

(١) ولاس ، المنطق ، فقرة ٤٩ إضافة ..

(٢) كل موضوع فى الكون هو فى الواقع ، بالطبع ، مثل على أى مقولة .
 (فقرة ١٦٩) وبالتالي على هذه المقولة . لكن بعض المقولات يمكن انطباقها
 بوضوح على شيء جزئى معين أن بعضها الآخر لا يتضح فيها ذلك .. (١٦٩) .
 وهكذا فإن العالم المادى هو فى حقيقته الفكرة (١٥٨) لكن اندراجه تحت
 مقولات مثل : الآلية ، والسبب .. إلخ . يكون أكثر وضوحاً . وتلك هى
 الحال هنا فكل شيء يمكن أن يتخذ مثلاً على اللامتناهى الحقيقى . لكن المثال
 الواضح الصريح هو الفكر . ولقد اعتاد هيجل أن يقدم أمثلة تجميعية للمقولات
 ويجب فهمه على هذا النحو باستمران .

لامتناهى ، وهى تضع المتناهى ، وهو الطبيعة ، من ذاتها ، دون أن تفقد لاتناهيا .
أو تخرج عن ذاتها . لأن الطبيعة تظل هى الفكرة . والفكرة تصون نفسها فى .
الطبيعة ، فعل الرغم من انتفارها فى الطبيعة فأنها تظل هى هى باقية كما هى فى .
ذاتها . والطبيعة هى المتناهى لأنها ليست الفكرة ، أعني لأنها ما هو آخر بالنسبة .
للفكرة . ومع ذلك فالطبيعة هى اللامتناهى لأنها الفكرة (فقرة ١٥٨) ، لأن
ما هو آخر بالنسبة إلى الفكرة هو الفكرة نفسها . مثلهما أن الآخر بالنسبة للشيء .
هو الشيء نفسه ، ومن ثم فإن الفكرة هى المتناهى واللامتناهى معاً وهى بالتالى .
اللامتناهى الحقيقى ، لأنها وحدة المتناهى واللامتناهى رغم اختلافهما .

التقسيم الثالث

الوجود للذات ... Being—for — self

٢٠٣ — اللامتناهى الحقيقى الذى وصلنا إليه يحدد ذاته بذاته . فلا شيء .
آخر يحدده لأن آخره متضمن فيه . وهكذا فإن وجود اللامتناهى الحقيقى هو وجود
فى ذاته ولذاته انه الوجود لذاته أو الوجود للذات being—for—self والوجود
للذات هو الوجود اللامتناهى .

٢٠٤ — إذا نظرنا إلى دوائر الكيف الثلاث أى الوجود ، والوجود .
المتعين ، والوجود لذاته رأينا بوضوح أن الدائرة الأخيرة هى الوجود اللامتناهى .
فالدائرة الأولى هى دائرة الوجود الفارغ اللامشروط غير المتعين : مجرد خلاء .
ثم دخل السلب فى قلب هذا الوجود الفارغ الخاوى . لكن السلب تعين وتحديد .
فدخل السلب ، إذن ، يحول الوجود إلى وجود محدد متعين . وهذا هو السلب الأول .
فالوجود هنا مسلوب فقط . وعلى هذا النحو يكون متعينا . وهكذا نصل إلى .
المقولات التى تعتبر كلها تعبيرات مختلفة عن فكرة التعين وهى : الكيف والحد .

والنتاهى : فهذه الدائرة هي بصفة عامة دائرة هي بصفة عامة دائرة الوجود بوصفه
معنياً ومحدداً بأخر أى بما هو خارج عنه أى أنها دائرة التناهى .

ان الآخر الذى يحدد الوجود هو مجرد السلب الذى دخل عليه . فالوجود
المتعين يملك سلبه على صورة آخر يقف تجاهه ، أما فى مقولة الوجود لذاته فان
هذا الآخر قد أصبح ممتصاً بداخله . بمعنى أن الوجود والآخر متحدان الآن فى
هوية واحدة — وهكذا فإن الآخر بوصفه شيئاً يعارض الوجود قد أصبح هنا
منفياً ، فقد سلبت آخريته ، لانه لم يعد الآن آخر الوجود وإنما متحداً معه
فالوجود يتضمنه : فالآخر ، الذى هو السلب ، قد سلب هو نفسه وهذا هو
سلب السلب أو كما يسميه هيجل « السلب المطلق absolute negation » وهذا
السلب المطلق هو نفسه اللاتناهى : لان ما نحن بضده الآن هو الوجود الذى
تأخره الذى يحده الذى ليس له آخر خارج عنه يحده هو ذاته فقط . وهو على
هذا النحو محدد بذاته ، متعين بنفسه ، والمحدد بذاته هو اللامتناهى .

٢٠٥ — الفكر الخالص ، أو الفكرة ، هو مثلاً على اللامتناهى الحقيقى .
وهو كذلك ، بالتالى ، مثل على الوجود للذات . ويصبح هذا المثال أكثر صدقاً
عندما تصبح الفكرة المنطقية المجردة روحاً عينية . وأعلى درجات الروح هي
الوهم الذاتى أو الشعور بالذات . وتصل الفلسفة إلى هذه المرحلة حين يتخذ الفكر
نفسه موضوعاً له . فالفكر فى هذه الحالة بوصفه موضوعاً لنفسه هو من أجل
ذاته أو وجود لذاته . فهو إذن الوجود للذات والآخر بالنسبة للفكرة هو
الطبيعة وهى هنا مسلوبة أو منفية ، اندمج فى الفكرة وكفى عن أن يكون آخر .
وهذا هو سلب السلب أو اللاتناهى أو الوجود للذات .

ولقد عبر هيجل عن نفس هذه الفكرة حين قال إن الانا هي المثال المباشر
على الوجود لذاته . فأنا لست وأعبا بالموضوعات الخارجية فقط وإنما أنا على

وعى بذاتى أيضا ، فأنا ذات تتخذ من نفسها موضوعا ، فأنا فى هذه الحالة من أجل ذاتى أى أنى موجود لذاتى فالأنا إذن وجود لذاته . أما الحجر فليس كذلك ، أنه وجود بالنسبة إلى ، أى يوجد بالنسبة للفكر ، فهو موجود لآخر وهو لهذا متناه ، أما الأنا بوصفها وجودا لذاته فهى لا متناهية .

إن هذا المثال هو فى الحقيقة نفس المثال السابق ، فعندما ينظر إلى الأنا فى المستويات العادية للشعور لا تكون وجودا لذاتها فحسب ولاهى وجود لذاته على نحو كامل . لأن لها آخر هو اللاأنا يقع خارج ذاتها . لكن الأنا فى أعلى مستويات الوعى أعنى فى ميدان الفلسفة تهدأن اللاأنا ليست إلا فى ذاتها فحسب أعنى أن الطبيعة والعالم الخارجى ليست شيئا غير المفكرة ، أعنى أنها فكر . والفكر عندما يعى اللاأنا يعرف نفسه على أنه وعى ذاتى ، أنه وعى الذات لذاته ، فهو الوعى الذاتى الخالص الذى يمتص الآخر فى جوفه . أنه موجود لذاته دون أن يكون هناك آخر يحده ، لأنه لا يوجد حد خارجى يحده وإذا فهو الوجود للذات اللامتناهى الخالص .

والمقولة الأولى فى هذه الدائرة هى مقولة الواحد .

(١) الواحد ... The One

٢٠٦ — الوجود لذاته ، بوصفه قائما فى ذاته ، فهو وحدة أو هو واحد . ونقصد بالواحد ما هو موجود لذاته على نحو خالص ، أى ما يرتبط بذاته فقط . ويستبعد أى علاقة بالآخر فهو كائن مفرد قائم بذاته . والوجود لذاته هو بالضبط الوجود الذى يستبعد كل علاقة بالآخر لأنه امتص آخره فى ذاته . وبعبارة أخرى : فى الوجود لذاته يرفع القايض بين الذات والآخر . وإذا ما انعمى القايض ، والتنوع ، والكثرة على هذا النحو فأتينا نصل إلى وحدة أعنى واحد .

٢٠٧ — في الدائرة السابقة للوجود المتعين وجدنا الوجود على علاقة بالآخر .

ويمكن أن نرمز لهذه العلاقة بشعاع من النور ينتقل من الوجود إلى آخره . ولكن في هذه الدائرة الجديدة يصبح الآخر ، متصا داخل الوجود . فبدلا من العلاقة بالآخر نجد العلاقة بالذات . فشعاع النور يعود هنا إلى نفسه ويرتد إلى مصدره . واستناداً إلى هذه الصورة أطلق هيغل اسم « الانعكاس داخل الذات » على الوجود لذاته . ولهذا السبب فإن الواحد ، على الرغم من أنه وحدة ، فليس بالإمكان أن ننظر إليه على أنه وحدة فارغة ، لأن الوحدة الفارغة تماماً كالوجود الخالص ليست كلاً موحداً Unit لأن الشكل الموحّد الحقيقي يتضمن النقيض . بالذات ، كما يتضمن الاستقلال عن أي شيء آخر غير الذات . ونحن نجد أمثلة لهذا الاعتماد على الذات وحدها في الذرات أي الوحدات التي عددها دية مقربطس ، أساس للعالم . ولهذا السبب قال هيغل أن المذهب الذري هو الفلسفة التي تتصور المطلق وفق مقولة الوجود لذاته ، فالذات نهائية ومطابقة وغير قابلة للقسمة ، فكل وحدة منها مطلقة لأنها لا تنشأ من شيء آخر غير ذاتها ولا تعتمد على شيء آخر . وإنما تقوم بذاتها بوصفها وحدة وواحد حقيقي . فمعنى أنها لا تقبل القسمة هو أنها لا تعتمد على أجزاء تتألف منها وأنها ليست تجميعاً لكثرة . إنها واحد خالص . وفكرة الواحد المجرد ، أي فكرة الواحد الذي ليس كثيراً ، هي التي يجعلها هيغل مضمون هذه المقولة . فالذرة هي وحدة حقيقية ، أو واحد مجرد لأنها لا تعتمد على الكثرة أي كانت ، أنها لا ترتبط بالكثرة التي تعتبر بالنسبة لها آخر ، وإنما ترتبط بذاتها بحسب . ومن ثم فالعلاقة بالذات أو الانعكاس على الذات الذي يوجدها في الوجود لذاته يعطينا مقولة الواحد .

ومن المهم أن نلاحظ أن فكرة الانعكاس على الذات ضرورية لمقولة الواحد . ولا فقد نقسام لما إذا لم يستتبع الواحد من قبل في مرحلة سابقة في المنطق . إذ يمكن أن يقال مثلاً أن الواحد كان يمكن أن يستتبع من الصيرورة مباشرة على

أعتبر أن الضرورة هي وحدة الوجود والعدم . بل يمكن أن يقال أيضا أن الواحد كان يجب أن يستتبع من الوجود الخالص لأن الوحدة هاهنا أيضا وحدة فارغة . لكن الواحد ليس مجرد وحدة أنه كل واحد Unit أنه وجود مطلق ، وصفة الإطلاق تتضمن التعيين الذاتي الذي لا يظهر إلا هنا مع مقولة الوجود للذات .

٢٠٨ — ومن الواحد يخرج الكثير .

(ب) الكثير . . . The Many

والكثير هو آحاد كثيرة لأن العلاقة الذاتية للواحد هي علاقة سلبية . ويقصد هيجل ، بالعلاقة السلبية ، Negative relation علاقة بالآخر أي علاقة بالوجود الذي ينفي آخره ، فالعلاقة الذاتية للواحد إنما توجد بسبب أن الواحد يملك آخر في داخله . فالوجود قد أصبح وجودا لذاته عن طريق امتصاص آخره ، فالعلاقة الذاتية هنا هي إذن علاقة بآخر وهذا الآخر داخلي فيه ، ولكنه بما أنه آخر فهو خارجي عنه أيضا لأن الآخر يعني دائما . أنه خارجي . ويمكن أن نشرح نفس الفكرة بطريقة أخرى على النحو التالي . عندما نقول عن الواحد أنه مرتبط بذاته ، فهذا يعني أن الواحد مرتبط بالواحد ، وهذا يتضمن تمايزا بين الواحد المرتبط والواحد المرتبط به . فالواحد يميز نفسه من نفسه . إنه ينبذ نفسه من نفسه على حد تعبير هيجل أو هو يطرد نفسه بنفسه ، وهكذا ينشق الواحد إلى كثرة من الآحاد أعني هكذا تظهر الكثرة . فالواحد ينبذ الواحد من ذاته ويضعه خارج ذاته . والواحد الذي ينبذ متميز عن هذا الذي ينبذ . فهنا واحدان ، وبما أن كلا منهما ينشطر إلى اثنين وهكذا إلى مالاحد له ، فأتنا نصل إلى كثرة غير محدودة .

٢٠٩ — ومن هنا ننتقل إلى :

(ج) الطرد والجذب Repulsion & Attraction

استبعاد الواحد لنفسه هو الطرد . أنه ذلك العنصر من التمايز بين الأحاد الذي يحتفظ بانفصالها . فكل واحد يستبعد الواحد الآخر من ذاته . والواحد لا يحتفظ بهويته الذاتية ولا يستمر في وحديته إلا بفضل استبعاده للآخر . فكل واحد يستبقى نفسه كواحد عندما يقطع نفسه عن الأحاد الأخرى ويؤكد الحدود بينها .

ولكن الكثير هو أيضا واحد كالآخر فكل منها واحد ومن ثم فهي كلها واحد ونفس الشيء ، أعني أنها كلها متحدة . ورابطة الهوية هذه الموجودة بين الأحاد هي العنصر المضاد لذلك العنصر الخاص بالتمييز والاستبعاد المتبادل الذي أطلقنا عليه اسم الطرد . ومن هنا فرابطة الهوية هذه تسمى بالجذب . ويلبغى علينا ألا نظن أن هيجل هنا يحاول أن يستنبط قوى الطرد والجذب الفزيائية . . . صحيح أن الأسماء التي يستخدمها هي أسماء فيزيقية مستعارة لكنها رمزية فحسب فالطرد لا يعنى هنا سوى أن الأحاد يستبعد كل منها الآخر في حين أن الجذب يعنى أن هذه الأحاد هي في الوقت نفسه متحدة . فالطرد هو الاستبعاد المتبادل للأحاد حين تؤكد اختلافها . والجذب هو الاندراج المتبادل بينها أو الهوية التي توحيدها .

الفصل الثاني :

الكم

QUANTITY

٢١٠ — وصلنا في نهاية الفصل السابق إلى مقولتي الجذب والطرْد ، وتلك هي النقطة التي نركز عليها الآن ، فن هاتين المقولتين سوف نستنبط الدائرة التالية : دائرة الكم . ويسير الاستنباط على النحو التالي : -

رأينا أن الآحاد الكثير متحدة بعضها مع بعض (فقرة ٢٠٩) فالطرْد هو علاقة الواحد بالواحد الآخر ، وبما أن الواحد الأول متحد مع الواحد الثاني فإن علاقته بذلك الواحد هي علاقة بنفسه ، ولكن العلاقة الذاتية بين الواحد ونفسه عبارة عن جذب ، وبالتالي فالجذب والطرْد متحدان . وإذا كان يبدو في هذا القول شيء محير فسوف نكرره بعبارة أخرى . أن الآحاد يرتبط أحدها بالآخر على نحوين . فمن جهة أولى كل واحد يختلف عن الآخر وهذا هو الطرد ، ومن جهة ثانية كل واحد يتحد مع الآخر وهذا هو الجذب .

فلو كان لدينا مجموعتان من الآحاد فسوف تكون العلاقة بينهما إما أنهما مختلفتان ، علاقة طرد . ولكن بما أنهما متحدان فستكون علاقة المجموعة الأولى بالمجموعة الثانية عبارة عن علاقة المجموعة الأولى بنفسها ، فهي إذن علاقة ذات بنفسها أعني علاقة ذاتية وهذا هو الجذب . ومن ثم فالعلاقة بين أي مجموعة

من الأحاد هي في آن واحد علاقة طرد وجذب في نفس الوقت . ومن ثم فالطرد والجذب متحدان . وعلاقة الواحد بالواحد الآخر (الطرد) ليست سوى علاقته بنفسه (الجذب) ومن هنا فقد ذابت الثنائية بينهما في وحدة هليا . وهذه الوحدة بين الطرد والجذب هي الكم .

ويمكن أن نفهم العبارة الأخيرة فهي أوضح لو تذكرنا أن الطرد أو الجذب هما على التوالي : الكثير والواحد ، فالطرد هو لحظة الفصل والاختلاف ، وهذا هو مبدأ الكثرة . والجذب هو علاقة الذات بنفسها أو لحظة الهوية وهذا هو مبدأ الواحد . ومن ثم فبدلاً من أن نقول أن الكم هو وحدة الطرد والجذب نستطيع أن نقول إنه وحدة الكثير والواحد .

ويمكن أن يفهم ذلك بسهولة لأن الكم ليس كثرة مجردة ولا وحدة مجردة إنه كثرة في وحدة . فالخط المستقيم مقياس من ناحية الكم عندما نقول أن طوله اثني عشرة بوصة . فهو من ناحية خط واحد ولكنه يتكون من ناحية أخرى من بوصات كثيرة . يركومة القمح عبارة عن كومة واحدة ، ولكنها تتألف من حبات كثيرة . وليست فكرة الواحد وحدها ولا فكرة الكثير وحدها هي التي تكون فكرة الكم بل لابد لتكوين معنى الكم من توحيد الكثرة والواحد ، فالكم عبارة عن مجموعة من الوحدات units وحدات كثيرة في مجموعة واحدة .

١ - لابد أن يكون هناك عناد متبادل (طرد) وإلا فإن يكون ثمة كثرة ولا كم . ولابد أيضاً من وجود هوية (جذب) فالمجموعة ، أو الكم ، يمكن فقط أن تتألف من أجزاء بينها عنصر مشترك أعني بينها هوية ؛ فلا نستطيع ، مثلاً ، أن نضيف قدماً من المكان إلى سنة من الزمان . في حين أننا نستطيع ، بالطبع ، أن نجمع بين إنسان وقوة ونجم ونقول عنها أنها كم من أشياء ، ولكنها

تحدثت ستكون كلا من أشياء وتلك الهوية . ولا شك أننا نستطيع ، بهذا المعنى ،
أن نضيف قدماً من المكان إلى سنة من الزمان ونقول عنهما إنهما كم من أشياء
(أعني أنهما اثنان) لكننا لا نستطيع أن نفعل ذلك إلا بسبب هويتها كأشياء
أو بسبب الجذب ، بينهما كما لا بد أن يقول هيجل .

٣ — استنبطنا مقولة الكم إذن على أنها اتحاد الواحد والكثير أو وحدة
الطرد والجذب . ولكن هناك ملحوظة أخرى هامة هي أن الجذب والطرد
يوصفها آخر مقولات الكيف تتضمنان سائر المقولات السابقة عليهما أي
الكيف كله ، وإنعدام الجذب والطرد يعني إذن إنعدام الكيف . ولقد سبق
أن رأينا في الاستنباط السابق للكم إنعدام الطرد والجذب وانصهارهما ، لأن
الجذب يتحول إلى ضده وهو الطرد ، فيصبح بذلك اللاجذب فهو يناقض نفسه
ويبقى ذاته . والطرد بالمثل يلقى نفسه لأنه كالجذب وبالتالي فهو يناقض نفسه ،
وما دام الجذب والطرد يحذفان هكذا ، وما داماً يحتويان في جوفهما على
الكيف كله فإنه ينتج من ذلك حذف الكيف نفسه ، وتكون النتيجة التي نصل
إليها وجود غير كيني وهذا هو الكم فالكم لا يهتم بالكيف ، والكيف كما أشرنا من
قبل (فقرة ١٨٦) هو لون من ألوان النعين يتحدد مع الوجود الذي يعينه . ولكن
الكم خارجي عن وجود الشيء فإذا تحدثنا عن الكم فليس هناك أهمية على
الإطلاق أن يكون للأشياء التي لها كم هذا الكيف أو ذاك . فعدد من الخيول
وليسكن خمسة يظل هو هو سواء أكان لونها بنية أو أبيض أو أسود ، والميل يظل
ميلاً كما هو سواء كان طريقاً مرصوفاً أو أسلاك برق . إننا حين نغير كيف
الشيء يتوقف عن أن يكون ما هو ، لكننا إذا غيرنا الكم فإنه لا يغير الشيء
من أي وجه . وهكذا فإن الكم خارج عن وجود الشيء كما قلنا وهو لا يهتم
ببالكيف فالكم غير كيني .

٢١٣ — ولقد سخر بعض النقاد من هيجل لاستنباطه الكم على أنه
اللا كيف not-Quality (١) . فقد ظنوا أن استنباط الكم عند هيجل يعنى
أن الكم يلقى نفسه ، ومن ثم يكون أمماً « اللا كيف » . وهذا اللا كيف
هو الكم . ولا شك أن مثل هذا الاستنباط خاف محال abourd . فالحصان
ليس خنزيراً ، لكن استنباط اللا خنزير ليس كاستنباط الحصان . وعلى ذلك
فليس النقد صواباً ، لأن هيجل لم يستنبط الكم على أنه اللا كيف ، ولكنه
استنبطه على أنه اتحاد الجذب والطرء ، وقد بينا في عرضنا السابق أن هذا الاتحاد
يتضمن حياده بالنسبة للكم .

٢١٤ — الكم ، كغيره من المقولات ، تعريف للمطلق : والقول بأن
المطلق هو الكم هو ، بصفة عامة ، كما يقول يقول هيجل ، وجهة نظر المذهب
المادى . والكم ، الطبع ، بما أنه مقولة فهو فكرة خالصة . لكن المادة هي
بالضرورة عملية التخارج Externalization . أو الشكل الخارجى لهذه
المقولة . فالكم هو مقولة التخارج ؛ لأن ما هية الكم ذاتها تعنى أن
أجزاءه إنما توجد بعضها خارج بعض ، وهذه الخارجية أو خروج الأجزاء
بعضها عن بعض هي أيضاً السمة الرئيسية للمادة . فالمادة هي مقولة الكم وقد
أصبحت موضوعاً للحس . وتعريف المذهب المادى للمطلق بأنه المادة يعنى أن
الكم يعبر عن الطابع الماهوى لهذا المذهب .

٢١٥ — وتقع مقولات الكم فى ثلاث دوائر هي : الكم الخالص .
والكمية ، والدرجة .

(١) انظر مثلاً كتاب ماكينتوش Mackintosh « هيجل والهيكلية »

« التقسيم الأول »

الكم الخالص .. Pure Quantity

تتضمن هذا الدائرة على مثلث واحد يتألف من مقولات ثلاث :

(١) الكم الخالص :

٢١٦ — الحديث عن الكمية هنا حديث سابق لأوانه وهو توقع غير مفروض . ولما كنا لكي نوضح الفكرة للقارى فلا بد أن نفرق بين الكم الخالص والكمية : فالكمية هي الكم المحدد مثل : عشرة أميال ، خمس دقائق ، عشرون شخصاً ، مائة درجة من الحرارة .. أما الكم الخالص فهو كم غير محدود لم يقطع بعد إلى كميات . وبالتالي فالمكان بصفة عامة كم خالص ، ولكن حين نهتدى من المكان مقداراً محدداً وليكن خمسين قدماً فإننا نصل إلى الكمية . الكم الخالص ليس بالضرورة لا متناهياً مثل المكان والزمان ، ولكنه غير محدد فحسب . فليس هنا في الراقع عدد لا متناه من الناس . ولكن الناس عدد غير محدد له سمة الكم الخالص : اقتطع منهم عدداً معيناً ، خمسين رجلاً مثلاً أو مائة رجل تصل إلى الكمية .

ونحن في هذه المرحلة الحالية ندرس الكم الخالص غير المحدد أعني الكم بصفة عامة .. وهذا هو كل ما وصلنا إليه في هذه المرحلة من سير الجدل فلم نصل بعد إلى فكرة الكميات المحددة . والكم الخالص هو وحدة الطرد والجذب .

ب — المقادير المتصلة والمنفصلة .. Continuous Discrete Magnitude

٢١٧ — الكم مصدران هما هوية الأحاد ، وهذا هو الجذب ثم اختلاف الأحاد وهذا هو الطرد . ونحن إذا ما نظرنا إلى الكم من زاوية الجذب بدأنا كما « منفصلاً » ، وإذا نظرنا إليه من زاوية الطرد وجدناه منفصلاً .

الكم هو بالضرورة سلسلة من الآحاد أو الوحدات Units . فهو : واحد ،
وواحد ، وواحد : الخ . والقول بأن هذه الآحاد تشكل وحدة (الجذب) يسمح
لنا بالانتقال من واحد إلى آخر ، ويؤلف منها كلاً متصلاً . ومثل هذا الكم هو
الكم المتصل أو المقدار المتصل . والقول بأن هذه الآحاد مختلفة (الطرد) ينفصل
بعضها عن بعض يقدم لونا متميزاً من الكم هو المقدار المنفصل .

٢١٨ — ويبقى علينا ألا نفترض أن لدينا نوعين مختلفين من المقدار: الأول
هو الكم حين يكون متصلاً ، والثاني : الكم حين يكون منفصلاً . ذلك لأن
كل كم هو في نفس الوقت متصل ومنفصل معاً . فلامعنى مثلاً للسؤال عن المكان:
هل هو متصل أو منفصل : إنه هذا وذاك أنه متصل لأن كل جزء منه يلحق
بالآخر . وهو منفصل لأنه مؤلف من أجزاء كالبرصات والأقدام .. الخ .

المقدار المتصل والمقدار المنفصل يتضمن الواحد منها الآخر بالضرورة . فالكم
المتصل هو بالضرورة كم منفصل والعكس بالعكس ؛ لأن اتصاله يعتمد على انفصاله .
فالإتصال لا يدرك إلا بوصفه اتصال آحاد منفصلة إذ من الواضح أنه يعتمد على
حدد من الآحاد المنفصلة (الإفصال) يمكن أن يكون بينها اتصال . أعني أن
الإتصال لا يمكن تصوره إلا على أنه اتصال (آحاد) منفصلة . وواضح كذلك
أننا نستطيع أن نقسم أي نقطة إلى آحاد منفصلة لأنها عبارة عن سلسلة واحدة متصلة .
فلكي يكون لدينا كم لا بد أن يكون لدينا اتحاد أو اتصال إلى جانب اختلاف أو
انفصال . فإذا أخذنا إنساناً وبقرة ونجم وآلة موسيقية حصلنا على كمية من
الأشياء . وكونها جميعاً أشياء فهي متحدة وهذا هو جانب الوحدة (أو الهوية) فيها .
فهي لأنها أشياء كثيرة عبارة عن مقدار متصل . وهي لأنها أشياء كثيرة
مختلفة فهي مقدار منفصل . فمشرقة أقدام من المكان متصلة ، لأن الأقدام المشرقة
كلها متحدة فهي كلها مكان . لكنها منفصلة لأنها تنقسم إلى عشرة أقدام منفصلة ..

٢١٩ — ولقد أراد هيجل بقوله إن الكم متصل ومنفصل في وقت واحد، أن يحدد حلاً للفردية حول إمكان قسمة الزمان والمكان إلى ما لا نهاية . فقد بين زينون أننا إذا قلنا عن المكان مثلاً إنه قابل للقسمة إلى ما لا نهاية ، فهذا يعني أن أي كم مبتدأ (كمعشرة أقدام) لابد أن يضم عدداً غير متناه من الأجزاء .

وهذا تناقض . وإذا قلنا من جهة ثانية إن المكان لا يقبل القسمة إلى ما لا نهاية فهذا يعني أنه مؤلف من وحدات غير قابلة للقسمة ، وأن لكل وحدة كمية معينة . ولكن القول بأن ما له كم هو غير قابل للقسمة متناقض أيضاً .

ولكن السؤال : هل المكان مؤلف من وحدات لا تقبل القسمة أم أنه قابل للقسمة إلى ما لا نهاية هو كالسؤال اللامعقول : هل المكان متصل أم منفصل ؟ فالسؤال يفترض أنه إما أن يكون هذا أو ذاك، بينما هو في الواقع الاثنان معاً، فلو كان المكان منفصلاً أعني منقسماً إلى وحدات منفصلة فلا بد في هذه الحالة أن يتألف من وحدات لا تقبل القسمة . وإذا كان المكان متصلاً فإنه في هذه الحالة سينقسم إلى ما لا نهاية . وكل فرض من هذين الفرضين صحيح، لكنه ليس وحدة الحقيقة كلها ، لأن الحقيقة الكاملة هي أن المكان كم، والكم هو اتحاد بين الاتصال والانفصال .

٢٢٠ — والكمية تختلف كما سبق أن ذكرنا عن الكم من حيث أنها محدودة، ومن هنا فلن نحصل على الكمية لابد من ادخال عامل التحديد أو وضع الحدود للكم . فالمكان بصفة عامة كم ، ولكن قدراً محدوداً من المكان كمعشرة أقدام يعتبر كمية . ومن هنا فإن الانتقال إلى الكمية يجب أن يتم بواسطة مقولة :

(ج) تحديد الكم Limitation of Quantity لكن يجب ألا يدخل الحد على الكم من خارج ، بل لابد من استنباطه من المرحلة التي وصلنا إليها بالفعل . فكيف يحدث ذلك ؟ واضح أن فكرة الحد متضمنة فيما هو أمامنا

الآن : فعلى الرغم من أن المقدار المتصل والمقدار المنفصل يتضمن كل منهما الآخر فإنهما متمايزان . ولكن كل تميز يتضمن حداً ، فضلاً عن أن هذا الحد هو الذى نحتاج إليه . إن كمية ما ولتكن عشرة أقدام من المكان هى مقدار ينظر إليه على أنه منفصل عن بقية المكان، أما بقية المكان على طرفى هذا المقدار فهى متصلة إلى ما لا نهاية . فالحد عند طرفى هذا المقدار يظهر التمايز بين المقدار بوصفه كماً منفصلاً ، وبين الكم المنفصل الخارج عنه . ففكرة الحد متضمنة إذن فى التمييز بين الانفصال والاتصال . وكل المطلوب هو أن نجعل الضمى يظهر إلى العيان . ويمكن الآن أن تلخص الاستنباط على الوجه التالى : —

أقد ظهر الكم فى سير الجدل من الواحد : والواحد يمتد خارج ذاته ليصبح آحاداً كثيرة إلى ما لا نهاية . (٢٠٨) . وهذه الآحاد الكثيرة هى متصلة ومنفصلة فى آن واحد . وبفضل اتصالها نستطيع أن نأخذ أى عدد من الآحاد معاً وليكن عشرة مثلاً وبواسطة انفصالها نستطيع أن نفصل هذه الآحاد عن غيرها فنحصل على الكمية . وهذا الفصل هو تحديد الكم .

« التقسيم الثانى »

« الكمية » ... Quantum

(أ) الكمية

٢٢ — الكم المحدد على هذا النحو يصبح كمية ؛ فالكمية هى كم معين بينما الكم الخاص هو كم غير معين . وما هنا يتم تقدم شبيهه بالتقدم الذى نقلنا من الوجود الخالص إلى الوجود المتعين . فلقد كان الوجود الخالص غير محدد لكننا وجدنا بداخله عنصر السلب والتحديد أو الحد الذى جعله وجوداً متعيناً . ولقد كان الكم الخالص ، بالمثل ، غير محدد إلا أن دخول عنصر السلب أو الحد إليه جعله كماً معيناً أو كمية . وعوامل الانفصال والاتصال تصبح فى دائرة الكمية .

(ب) المجموع والوحدة ... Sum & Unity

٢٢٢ — كل كمية عبارة عن مجموع أو كثرة أو تعدد . وهي من هذه الزاوية مجموع أو جملة Sum ؛ مجموعة من الآحاد الكثيرة وهذا هو وجه الانفصال . ولكن مجموع الآحاد من جهة أخرى يؤلف ، بما أنها متصلة ، وحدة Unity من حيث أنها كمية واحدة . وهاتان اللفظتان ، المجموع والوحدة ، تتضمن الواحدة منهما الأخرى بالضرورة فهما أشبه بالمقدار المتصل والمقدار المنفصل ، وإذا نظرنا إليهما من هذه الزاوية أى من حيث أنهما متحدان ولا ينفصلان فإننا نحصل على : —

(ج) العدد .. Number

٢٢٣ — عوامل المجموع والوحدة هي على وجه الدقة العوامل التي يتألف منها العدد . فلكي نفكر في العدد ٧ ، مثلاً ، لابد أن نأخذ أولاً مجموعة من الآحاد أو جملة من سبع وحدات ولا بد أن ننظر إليها بعد ذلك على أنها وحدة أو مقدار واحد ، وهذا هو الذي يعطينا العدد .

ويعتبر مقولة العدد من هذه الزاوية التعبير الكامل عن الكمية . ويمكن أن نتصور ذلك من القول بأننا نستطيع بواسطة العدد أن نقيس أى لضع الحدود والتخوم للحكم . فلو كان لدينا عدد غير معين من الناس قلنا أننا بصددكم خالص وعندما نعدم يؤلفون كما عهدوا أى كية . وهكذا فإن العدد هو التعبير الصحيح عن الكمية أو المقدار .

« التقسيم الثالث »

(أ) الدرجة ... Degree

٢٢٤ — الكمية هي مقدار امتدادى .. Extensive (١) أى أن الوحدات التى تتألف منها يوجد بعضها خارج بعض ؛ ففى عشرة أقدام من المكان نجد أن كل قدم يقع خارجاً عن بقية الأقدام ؛ وفى مجموعة من البشر تؤلف مائة رجل نجد أن كل واحد منهم منفصل عن الآخرين . وفى المتوالية الحسابية (العددية) نجد أن كل عدد خارجى عن الأعضاء الأخرى فى المتوالية . ولكننا الآن ننتقل إلى نوع من الكم لا نجد فيه هذا التنازع .

إن الكمية هي كم خالص أضيف إليه الحد : فالحد فى الكمية هو الذى يعطينا خصائصها النوعية . وهكذا فإن حد العدد عشرة هو الواحد العاشر وحد العدد مائة هو الواحد المائة .. الخ وبما أن الأحاد جميعاً متشابهة ومتحدة فإن جميع الأحاد فى الكمية متحدة مع الواحد الأخير الذى يؤلف الحد ، أى أنها تختفى فيه وتتحد به . وهذا يعنى أنها كلها كائناً ما كانت فيه وأنه قد امتصها فى جوفه وعلى ذلك فإن الحد أو الواحد الذى يؤلف الحد يتحد مع مجموعة الكمية كلها . ويعطينا ذلك فكرة كمية لا توجد فيها الأحاد المنفصلة على صورة تنازع يقع كل واحد خارج الآخر وخارج الحد ولكنها كلها تدخل فى الحد نفسه وتمتص داخل وحدته البسيطة ،

(١) المقدار الإمتدادى .. Extensive magnitude هو المقدار الذى يدرس كميات تقاس عادة بانطباق مقياس يؤخذ كوحدة قياس .. A unit كما هي الحال فى قياس الخطوط بالمتر مثلاً وهو غير المقدار التعدادى الذى يدرس الكميات التى يكون أعضاؤها بنوداً منفصلة يمكن أن تعد [المترجم] .

ومثل هذه الكمية هي المقدار الكثافي Intensive Mag^(١) أو الدرجة:
• Degree

٢٢٥ — وكما أن عشرة أمتار من المكان ، وعشرين رجلاً .. ألخ هي أمثلة للمقادير الإمتدادية فإن مئة درجة من الحرارة أو هذه الدرجة أو تلك من لمعان الضوء أو هذه الدرجة أو تلك من شدة اللون أو الصوت هي أمثلة للمقدار الكثافي أو الدرجة . وعلى ذلك فسوف نجد لو تأملنا مائة درجة من الحرارة أنها تقابل وصفنا للمقدار الكثافي في الفقرة السابقة . أن أمتار المكان يوجد أحدهما خارج الآخر ، أما درجات الحرارة فإن الدرجة ٩٩ ، و٩٨ .. ألخ لا توجد متخارجة بحيث تكون الواحدة منها إلى جانب الأخرى ؛ فالدرجة الأخيرة هي حد بقيمة الدرجات فهي تتمتعها جميعاً . وهنا نجد أن الحد ، أعني الدرجة المائة تتحد في هذه الحالة مع الكمية كلها .

المقدار الإمتدادى هو التعدد والكثرة ، فهو في ذاته متعدد أما المقدار الكثافي فهو ليس كثيراً ولا متعددأ في ذاته ، ولكنه وحدة غير متبايزة أو متحد بسيط ..

٢٢٦ — رأينا أن المقدار المتصل والمقدار المنفصل ليسا نوعين من المقدار يمكن للواحد منهما أن يوجد بدون الآخر ، ولكن كلا منهما يستلزم الآخر ؛ فللمقدار إذن جانبان جانب الاتصال وجانب الانفصال . وكل مثل ذلك في المقدار الامتدادى والمقدار الكثافي ، فكل منهما يتضمن الآخر ويتحد به رغم تمايزه .

(١) المقصود بالمقدار الكثافي ، الشدة ، في الوجود ولهذا اعتبره كإنظم مرادفاً للوجود أو الواقع Reality فالقوى كلها عظم دمجها وشدة عظم وجوده كما هي الحال مثلاً في إرتفاع الصوت أو انخفاضه أو الإحساس حين يكون ضعيفاً أو قوياً [المترجم] .

عنه . ومن ثم فكل مقدار هو إمتدادى وكثافى معاً . يمكن البرهنة على ذلك بالملاحظة الآتية : — المقدار الكثافى متحد مع الواحد الذى هو حد ، لأن هذا الواحد يدهج بداخله جميع الاجزاء الأخرى فى حالة المقدار الكثافى . فالدرجة العشرية تحتوى فى داخلها على الدرجات التسع عشرة الأخرى ، على الرغم من أن هذه الأجزاء هى فى نفس الوقت خارجة أيضاً عن الواحد الذى هو حد . لأنه بالرغم من أنها متميزة فى الواحد الحد فإنها لم تعد فيه لكنها ما تزال حقيقية وهذا يعنى أن لها وجوداً فعلياً خاصاً بها بمعزل عن الواحد الحد ، فهى إذن مختلفة ومتميزة عنه ، أعنى أنها آخر بالنسبة له . والقول بأنها آخر بالنسبة له على هذا النحو وأنها توجد بمعزل عنه ومتميزة عنه يعنى أنها خارجية بالنسبة إليه (وهى بالطبع ليست خارجية فى المكان لكن فى الفكر) . وعلى هذا النحو فإن الأجزاء الخارجية بالنسبة للحد وبالنسبة بعضها إلى بعض . وإذا ما كانت تتألف على هذا النمط فهى إذن مقدار إمتدادى . ومن ثم فالمقدار الإمتدادى والمقدار الكثافى متحدان .

ويرى هيجل أن الوزن والحرارة ، والضوء ، والصوت . . إلخ هى أمثلة لهذه الوحدة أعنى لهوية هذين اللونين من المقدار ؛ فإذا نظرنا إلى كتلة ما على أنها عدد من الأطنان ، والأرطال ، والأوقيات . . إلخ . فهى فى هذه الحالة مقدار إمتدادى لكن إذا نظرنا إليها بوصفها تحدث ضغطاً فهى مقدار كثافى ، لأن كمية الضغط درجة . وكذلك الأمر بالنسبة لحرارة فإن لها درجة . ولكنها تصبح مقداراً إمتدادياً حين نعلن عن نفسها وتنتشر فى المادة المرتفعة الحرارة . وهكذا فإن درجة الحرارة العالية (المقدار الكثافى) تعبر عن نفسها عن طريق عمود طويل من الزئبق فى الترمومتر (المقدار الإمتدادى) .

وبعبارة أخرى فإن أى زيادة فى الدرجة يصاحبها زيادة مقابلة فى الحجم

الامتدادى . وبالمثل فان الصوت العالى الذى هو درجة يظهر بوصفه كآ امتدادى ،
العدد الكبير من الذبذبات .

٢٢٧ — وتقع دائرة الدرجة فى ثلاث مقولات هى . (١) الدرجة (٢)
التقدم السكى اللامتناهى . (٣) النسبة السمية .

(١) الدرجة . . Degree

٢٢٨ — لقد سبق أن فسرنا ، الان بآ ، مضمون ومعنى استنباط مقولة
الدرجة . ولهذا فاننا نستطيع أن نتقل إلى :

(ب) التقدم السكى اللامتناهى Quantitative Infinite Progress...

٢٢٩ — سبق أن رأينا أن السمية تتشكل حين نضع حدا ، داخل السكم
المتصل غير المحدد . والدرجة هى أيضا كمية . فالدرجة العشرون ، مثلا ، هى كم
معين ومن ثم فهى كمية ، ولكن مفهوم الدرجة يعتمد على عامل الاتصال الذى
يجعل الواحد الذى يؤلف الحد يتحد مع بقية الآحاد . . فواحد ، واثنين ،
وثلاثة . . إلخ حتى نصل إلى العدد العشرين تتحد كلها مع الآحاد بعد الحد ،
أعنى مع واحد وعشرين ، وإثنين وعشرين . . وإلخ . وهكذا يتحطم الحد
ونستطيع تجاوزه .

على هذا النحو يتحطم الحد وتنتقل السمية خارج حدوده أعنى إلى السكم
اللامتناهى ، إلا أن هذا السكم اللامتناهى يعود ويصبح بالضرورة كمية . ولقد
سبق أن رأينا فى الفقرة (٢٢٠) كيف يسير الجدول بحيث يتحول السكم اللامتناهى
بالضرورة إلى كمية . وهذه السمية الجديدة تتجاوز حدما أيضا وتتحول إلى كم
غير محدد ليعود فيصبح كمية ناكثة وهكذا إلى ما لانهاية . وهذه السلاسل
اللامتناهى تؤلف التقدم السكى اللامتناهى .

٢٣٠ إن الجدل هنا شبيه بالجدل الذي قادنا إلى اللامتناهي الكاذب في دائرة الكيف . فلقد رأينا هناك أن الشيء يتحول إلى آخر إلى ما لا نهاية . وهنا نجد الكميات تتحول إلى كمية أخرى إلى ما لا نهاية . وهنا لو كان الشيء متناهيًا وكان الآخر لامتناهًا ، وكان اللامتناهي يتحول ليصبح شيئًا متناهيًا . وهنا أيضًا نجد أن الكميات تصبح كما لامتناهيا غير محدود . لكن هذا اللامتناهي كاذب أو فاسد لأنه يتحول إلى متناه من جديد (١) فالكمية الأولى تحده . وهو لأنه لامتناه ضد متناه فهو محدود بالمتناهي . ولأنه (٢) يظهر باستمرار حد جديد داخل هذا الكم غير المحدود .

وهكذا فإن التقدم الكمي اللامتناهي ليس هو اللامتناهي الحقيقي وإنما هو اللامتناهي الكاذب ، لأنه تأرجح مستمر بين تجاوز الحد وظهور حد جديد يتجاوزه مرة أخرى وهكذا إلى الأبد دون أن نصل إلى اللامتناهي على الإطلاق . فهو ليس موجوداً قط ، وإنما ينبغي أن يوجد فحسب . أنه تطلع لا يتحقق أبداً . ويلاحظ هيجل هنا أيضاً ما لاحظته بالنسبة إلى اللامتناهي الفاسد في دائرة الكيف ويرى أننا لسنا بصدد شيء حقيقي وإنما بصدد تكرار بل لافهم ولا نهاية له . وهنا نرى كيف أن كل كم فهو لابد أن يتجاوز حدوده باستمرار ، ونحن نعرف تجريدياً أننا لا نستطيع أن نضع حداً أخيراً للكم ، لأن وراء كل حد يوجد كم آخر ، ومن ثم فأى حد يمكن تصوره للسكان لابد من تصور مكان واره ، إلا أن الجدل لا يريثنا هذه الحقيقة تجريدياً وإنما يكشف عنها بالضرورة المنطقية : لأنها تكمن في نفس فكرة الكم التي تتجاوز نفسها . فالمعنى الحقيقي للكم يتضمن أن كل مقدار يجب أن يتجاوز نفسه إلى مقدار آخر . . . وهكذا إلى ما لا نهاية . لأنها طبيعة جوهرية للكم أن يقذف بنفسه باستمرار فيما وراء ذاته ، وهو لا يفعل ذلك فحسب ، بل لابد له أن يفعل ذلك أيضاً وذلك هو ما قصده بالكم .

٢٣١ — هذا اللامتناهي كاذب ولكنه هو نفسه اللامتناهي الكاذب أو الفاسد الذي سبق أن رأيناه في دائرة الكيف ، فخطوات المنطق الهيجل تتقدم ولا يمكن بالتالي أن تعود بنا القهقري إلى مقولة سابقة . فقد كان اللامتناهي الأول كيفيا بينما هذا الأخير كمي . واللامتناهي الأول كان يعنى أن كيف شيء ما يتعين بشيء آخر ، وهذا بآخر ، بحيث لا يكتمل أبدا التعين الكيفي للشيء الأول . أما اللامتناهي الكمي فهو يعنى أن الكم بوصفه منفصلا ومستقلا عن الكيف فإنه يتجاوز نفسه إلى ما لانهاية .

(٣) النسبة الكمية Quantative ratio

٢٣٢ — وصلنا ، إذن ، إلى الكمية التي تتحول باستمرار إلى كمية أخرى ، ثم إلى كمية ثالثة وهكذا ينتج تسلسل لامتناه رأينا أن هذا اللامتناهي هو كاذب لأنه سالب . . negative ، فهو غير متناه فحسب Finite — not . ويتم الانتقال إلى اللامتناهي الحقيقي هنا كما تم في دائرة الكيف تماما . فهناك كان الشيء يتحول إلى شيء آخر باستمرار . ولكن الآخر كان يتحد مع الشيء الأول أى أن تعين الشيء الأول بواسطة الأشياء الأخرى يعنى أن الشيء الأول يعين نفسه بنفسه . وهذا التعين الذاتي هو اللامتناهي الحقيقي في دائرة الكيف . ونحن نجد هنا أن الكمية تتحول إلى كمية أخرى ولكن الكميات هنا تتحد بفضل مبدأ الاتصال : فالكمية في تحولها إنما ترتبط بنفسها فقط وبذلك نحصل على النسبة الكمية . لأن المفهوم الذي وصلنا إليه يملك جانبين : فهو (١) يمثل كميتين ترتبط كل منهما بالأخرى من جهة (٢) وهو من جهة ثانية كمية واحدة تتألف من اتحاد الكميتين . لكن هذين الجانبين متحدان بدورهما ؛ لأن الجانب الثانى أى الكمية الواحدة هو نفسه الجانب الأول أى جانب الكميتين معا هذا أنهما انضمتا في وحدة واندمجتا في كمية واحدة . وهنا نحصل على معادلة ، نجد في الطرف

الأول من هذه المعادلة كميتين ترتبط كل منهما بالآخرى؛ ونجد في الطرف الثاني
 منها كمية واحدة . ويعطينا ذلك النسبة الحسابية : فإذا أخذنا النسبة $٦ : ٣$
 لو وجدنا أن الكمية ٦ ترتبط بكمية أخرى هي العدد ٣ ، وهذه العلاقة بينهما
 تساوي كمية واحدة وهي حاصل القسمة أي العدد ٢ . وهذا يعطينا المعادلة
 $٦ : ٣ = ٢$.

الفصل الثالث

القدر

MEASURE^(١)

٢٣٢ — سبق أن أشرنا إلى أن الكم خارجي تماما ومحايد بالنسبة للكيف (فقرة ١٨٦ و ٢١٢) فقطعة الأرض يمكن أن يزداد حجمها دون أن يتأثر كيفها بوصفها قطعة أرض . ومن هنا كان الكم غير كفي على الإطلاق . ولكن الكيف بدأ يظهر من جديد في مقولة الكم الأخيرة وهي مقولة النسبة وهذا يدل أننا بدأنا

(١) هناك ترجمات كثيرة لهذه الكلمة منها المقياس ، والمقدار . . إلخ . ولكنني أعتقد أنها كلها تبعد عن المعنى الهيجلي الذي يريد أن يقول أن كل موجود في السكون له قدر (يسكون الدال) معين من الكم والكيف . فن طبيعة الإنسان أن يكون طوله كذا ووزنه كيت بحيث يتناسب هذا القدر من الكم مع الكيف (العقل) . لكن إذا وجدنا أن إنساناً قد أصبح طوله ألف متر — مثلاً ووزنه كذا طن . . لأصبح الكم في هذه الحالة غير ملائم للكيف ولتحول هذا الموجود في هذه الحالة إلى شيء آخر خلاف الإنسان (مارد ، أوجان ، أو غيرهم . . إلخ) فالقدر يعني التناسب بين الكم والكيف كما سيظهر فيما بعد . وقد يكون من الجائز أن نستخدم كلمة « العيار » العربية لتدل على مفهوم هذه المقولة فنحن نقول في حياتنا اليومية عن شيء ما أنه « انقلب عياره » لنعني بها اضطراب تناسبه الكمي والكيفي ، وهذا هو المعنى الذي يقصده هيجل من دائرة القدر [المترجم] .

نخلف وراءنا دائرة الكم فكيف عاد الكيف إلى الظهور من جديد في مقولة النسبة ٢:٣ وبأى معنى يمكن أن نقول أن النسبة كيفية ٢:٣ الكم هو تعين خارج عن الموضوع المعين ، أما الكيف فهو تعين باطنى تعين مع الشيء المعين في هوية واحدة ومن ثم كان التعين الذاتى يحمل طابع الكيف لا الكم . لأن الذى يعين ذاته يأتى تعينه من نفسه فهو تعين داخلى وليس تعينا خارجياً عن طريق شيء آخر ومثل هذا التحديد الداخلى هو الكيف . وبالتالى فإن فكرة التعين الذى هى على وجه الدقة الفكرة التى قلبت مقولة النسبة حين ظهرت في التقدم الكمى الا متناهى . فكل كمية تنتقل إلى كمية أخرى ، وهذه الأخيرة متحدة مع الاولى ، فعلاقة الكمية الاولى بالثانية ليست سوى علاقتها بنفسها لأنها لا ترتبط إلا بذاتها لحسب وهى من ثم تحدد نفسها أو تعين ذاتها وظهور التعين الذاتى هنا هو ظهور للكيف وإذا شئنا الدقة قلنا أن الكيف يظهر في مقولة النسبة في جانب الاسس أو حاصل القسمة .. exponent .

ففي المعادلة $2 = 3 : 6$ نجد أن الطرف ٦ : ٣ هو علاقة بين مقدارين فهو إذن كمى ، لأنه يمثل علاقة خارجية بين كيتين . ولكن الطرف الثانى من المعادلة وهو ٢ يمثل مقداراً يعين ذاته بذاته أو هى كمية تحدد نفسها بنفسها أو على علاقة بذاتها لحسب لأنها جاءت عن طريق الجمع بين كيتين في كمية واحدة . ذلك أنه تكون بانصهار المقدارين في مقدار واحد . ولقد كان هذان المقداران يرتبطان بعلاقة خارجية ، أما حين انصهرا في مقدار واحد فقد أصبحت العلاقة الآن داخلية . وهذه العلاقة الداخلية هى علاقة مقدار واحد بنفسه ، ولأن العلاقة علاقة ذاتية فإنها لهذا السبب كيفية .

ويمكن أن نصوغ ذلك على النحو التالى : نحن هنا بصدد وجود يرتبط بذاته ، والارتباط بالذات يعنى الوجود للذات ، والوجود للذات هى مقولة من مقولات الكيف فنحن هنا ، إذن ، بإزاء تعين كينى .

وتعبر هذه الفكرة عن نفسها في مقولة النسبة على النحو التالي :

يمكن أن يتغير طرف العلاقة الخارجية ٦ : ٣ باستمرار دون أن يتغير الطرف الثاني أو حاصل القسمة . فالطرف الأول يمكن أن يصبح ١٢ : ٦ أو ١٢٠ : ٦٠ ويبقى الطرف الثاني ٢ دائماً وهذه التعيينات ٦ : ٣ ، ١٢ : ٦ ، إلخ . هي بالتالي تعيينات خارجية بالنسبة للوجود الذي تعينه وهو الطرف الثاني أو حاصل القسمة ، وتغيرها لا يؤثر في وجوده ، لأن التعيينات الخارجية عن الشيء المعين هي ، كما سبق أن ذكرنا ، تعيينات كمية . ولكن الأمر يختلف عن ذلك أتم الاختلاف بالنسبة للطرف الثاني أو حاصل القسمة ، فنحن لا نستطيع أن نغيره دون أن نعدل في الوقت نفسه في الطرف الأول من المعادلة . فنحن لا نستطيع أن نجعله ٣ بدلاً من ٢ إلا إذا جعلنا النسبة ٩ : ٣ ومن ثم كان الطرف الثاني معين إذا ما تغير تعدل في الحال الشيء الذي يعينه أعني الطرف الأول من المعادلة . والتعيينات التي تتحد مع الوجود على هذا النحو ويتغير بتغيره هي تعيينات كمية .

وهكذا نجد في النسبة مزيجاً من الكم والكيف ؛ ولقد رأينا في بداية الفصل السابق (٢١٠) ، أن الكيف حين يأخذ تطوره الكامل بوصفه جذباً وطرذاً يتحول إلى كم . ونحن نرى الآن أن الكم حين يتطور تطوراً كاملاً بوصفه نسبة يتحول من جديد إلى كيف لكن ذلك ليس مجرد ارتداد بسيط إلى الكيف لأن النتيجة لا تزال كما لكنه كم ذو كيف أو هي وحدة الكم والكيف . وما هي مقولة جديدة أو دائرة جديدة تسمى دائرة القدر والقدر هو مركب لا ثلاث الدوائر هي : الكيف ، الكم ، والقدر . ولقد كان الكيف هو الإثبات الأول ، ثم تحول إلى ضده إلى كم : والكم غير كيفي ، أنه سلب

الكيف ، فهو يعرف بصفة خاصة على أنه ما هو خارجى ومحايّد للكيف .
والقدر هو وحدة الكم والكيف أو هو المركب منهما .

٢٣٤ - كلمة measure (القدر) الانجليزية كلمة غامضة ومبهمة . وكل ما هو مطلوب منا هنا علاج هذا الغموض ، هو أن نفس المعنى الخاص الذى استخدمنا فيه هذه الكلمة هنا : أن هيجل يستخدم كلمة Maass وهى تتضمن التناسب والتوازن . ونحن نقول عن اللغة أنها غير موزونة .. unmeasured حين لا يكون بينها وبين الحقيقة التى تعبر عنها توازن . حين تفقد حس التوازن .

ومن الواضح أن فكرة التناسب Pro portion تتضمن فكرة الكم ، فكل تناسب يمكن أن يقال عنه أنه نسبة .. Ratio . ونحن نستخدم تعبيرات مثل : موزون جداً ، محكم التناسب ، فيما يتعلق بالأمور المادية والمعنوية معاً . والمعنى فى كلتا الحالتين هو أن العناصر التى يتألف منها الشيء يرتبط بعضها ببعض بعلاقات كمية مناسبة أو صحيحة . وما هو مختلف التناسب هو ، من ناحية أخرى ، ما يكون له عناصر من الناحية الكمية أكثر مما ينبغى ، وعناصر أقل مما ينبغى إذ معنى ذلك أن النسبة خاطئة . لكن الكيف ، مثله مثل الكم ، يتضمن فكرة التناسب . فإذا ما اختلفت نسب الشيء بحيث تجاوزت حداً معيناً فإن الشيء كله يتغير أعنى أن كيفه يتغير . فإذا ما تغيرت النسبة بين أضلاع المربع كف الشكل عن أن يكون مربعاً . ونحن نعرف فى ميدان الكيمياء أن للتناسب أهمية بالغة إذ يتوقف عليه الكيف . فالماء مركب من أوكسجين وهيدروجين بنسبة ١ : ٢ فإذا ما أصبحت هذه النسبة ١ : ١ حصلنا على شيء آخر غير الماء تماماً ، إذ بدلا من أن نحصل على الماء سوف نحصل على فوق أكسيد

الهيدروجين (١) . ومن ثم يمكن أن نعرف القدر بأنه : اعتماد الكيف على الكم ، أو بأنه الكم الذي يعتمد عليه الكيف .

ويمكن أن لسوق أمثلة أخرى للقدر على النحو التالي :

الطابع الكيفي لدستور دولة ما يعتمد إلى حد ما على مساحة أرضها وعدد سكانها . فدستور دولة المدنية عند اليونان لا يمكن أن يصلح لكي ينطبق كما هو على المساحة الواسعة للدولة الحديثة . وكيف نغمة الموسيقى (طبقة الصوت) تعتمد على عدد الذبذبات . وكذلك إذا زاد الاقتصاد عن قدر (واحد) معين أصبح بخلا . وإذا زادت حرارة الماء عن قدر (واحد) معين انقلب إلى بخار ، فإذا برد أصبح ثلجاً . وسواء أكان الماء غاراً أم سائلاً أم صلباً فإن كيفه يتوقف على كمية الحرارة .

٢٣٥ — ويتضح من هذه الحالات جميعاً أن الكيف ، على نحو ما ، يعتمد على الكم . وهذا هو معنى القدر . عندما صادفنا الكم لأول مرة في سير الجدل بدا لنا غريباً عن الكيف ، فقد عرفناه كتمين خارجي عن وجود الشيء (أو كيفه) ، أنه يمكن أن يزيد أو ينقص دون أن يغير من كيف الشيء ، ولكن الجدل هنا يبين لنا أن الكم والكيف ، لا ينفصلان ، فكل منهما إذا ما أخذ منفصلاً يصبح مجرداً ، ومن هنا كان تعريف هيجل للقدر بأنه « القدر هو الكم ذو الكيف » (٢) .

(١) مركب كيميائي تزيد فيه نسبة الاوكسجين للهيدروجين حتى يسمى باسم ماء الاكسوجين (المترجم) .

(٢) ولاس : المنطق فقرة ١٠٧ إضافي .

٢٢٦ — القدر ، شأنه في ذلك شأن سائر المقولات ، تعريف للمطلق .
وقد لاحظ هيجل أن : د الله قد نظر إليه على أنه مقياس الأشياء جميعاً ، وتشكل
هذه الفكرة أساس كثير من التراويل العبرية القديمة التي يتجه فيها تمجيد الآله ،
في الغالب ، إلى بيان أنه قدر لكل شيء قدره : للبحر ، والأرض ، والأنهار ،
والجبال ، وكذلك لمختلف أنواع النباتات والحيوان . وكانت الهة النعمة
Nonesis تمثل قداسة القدر في الشعور الديني عند اليونان ، وخصوصاً فيما يتعلق
بالأخلاق الاجتماعية ، وهذا الشعور يتضمن نظرية عامة تقول : إن جميع شئون
البشر من ثروة وجاه وشرف وقوة ، وكذلك السرور والألم لها قدر معين إذا
ما تجاوزته جلبت على نفسها الدمار والخراب ،^(١) والمهم هنا هو أن ما قد
نسميه بصفة عامة نجاحاً إذا ما زاد في السكم ، وتجاوز درجة معينة ، تغير
كيفية وتحول إلى كارثة . وهذا مثال واضح لقولة القدر .

٢٣٧ — وتقع دائرة القدر في ثلاث مقولات هي ١ — الكمية النوعية
٢ — ما لا قدر له ٣ — لا تنهى القدر (٢) .

(١) الكمية النوعية

Specific Quantum

٢٣٨ — يظهر القدر أمامنا بوصفه وحدة الكيف والسكم . ولكن هذه
الوحدة تبدو لنا أولاً وحدة مباشرة ، ويقص هيجل بالمباشرة هنا عدم وجود
وساطة حقيقية بين السكم والكيف لأن إحالة كل منهما إلى الآخر أو تماق كل
منهما بالآخر إنما هو أمر نسبي فقط وهو يمثل نصف الحقيقة . فليس بينهما

(١) ولاس ، المنطق فقرة ١٠٧ إضافة

(٢) لا يوجد تقسيم فعلي في موسوعة العلوم الفلسفية لدائرة القدر . =

اعتماد مطلق فلا يعتمد كل منهما على الآخر مثل هذا الاعتماد الذي سنجد في دائرة الماهية بين الموجب والسالب، أو بين السبب والنتيجة .. إلخ حيث لا يكون هناك معنى للأول بدون الآخر . أما الكم والكيف فكل منهما يعتمد على الآخر اعتماداً غير وثيق على نحو ما رأينا في الأمثلة التي سبق ذكرها . إذ أن كلا منهما مستقل نسبياً عن الآخر . ولهذا يقول هيجل : « أن الوحدة بين الكم والكيف هي وحدة مباشرة (١) » . أما الوحدة الكاملة فتعني أن أي تغير في كم الشيء يتبعه تغير في كيفه ، وفي هذه الحالة يصبح كل منهما معتمداً على الآخر تماماً ومرتباً به ارتباطاً وثيقاً . أما الوحدة الحالية المباشرة فهي تعني على العكس أن الكيف يعتمد على الكم إلى حد ما : إذ بالرغم من هذا الاعتماد فإن الكم قد يتغير داخل حدود معينة دون أن يؤثر ذلك على الكيف ، فالرابطة هنا ضعيفة بدلا من أن تكون قوية وحاسمة . هنالك اعتماد بينهما مادام الكم لا يكن

= إلى مقولات منفصلة . أما في كتابه « المنطق الكبير » فهناك ثلاث عشرة مقولة للقدر لكنها لا تساعدنا هنا لأننا نسير وفق تقسيم الموسوعة . ومن الصعوبة أن نفكك المقولات التي يحتوي عكسها فقرات هيجل المرافقة لأن التقسيم منها غير واضح ، ولو أنه يذكر بغير شك عدة مقولات . ويقترح دكتور مكنتجارت (في كتابه شرح على منطق هيجل فقرة ٩٤) التقسيم التالي :

(١) الكمية النوعية (ب) : ما لا قدر له (ح) : ظهور الماهية . ولكن يبدو له أن المقولة الثالثة قد شرحها هيجل في الفقرة ١١٠ من الموسوعة ولم يطلق عليها اسماً معيناً ، ولهذا وجدت نفسي مضطراً اختراع اسم لها ولقد سميتها لا تنهى القدر .

(١) ولاس : المنطق فقرة ١٠٧ إضافة

أن يتغير ويجاوز حدوداً معينة دون أن يتغير الكيف . ولكن الاعتماد هو وحدة مباشرة ، فقط . أهى أنه رابطة ضعيفة ، ما دام يكن الكم أن يتغير داخل هذه الحدود صعوداً وهبوطاً بينما يبقى الكيف كما هو دون أدنى تأثير . وهكذا نصل إلى تصور لكمية معينة تمثل الحد الذى إذا تخطاه الكم أحدث فى الكيف تغيراً ، وهذا ما نقصده بالكمية النوعية .

وأبسط مثل فى الطبيعة للكمية النوعية هو تحول الماء إلى جليد أو بخار ، فهناك كمية نوعية محددة من الحرارة هى ١٠٠° تزيل بعدها سيولة الماء ، ومقدار الحرارة يمكن أن يتغير حتى يصل إلى ١٠٠° دون تغير فى الكيف ، لكن بعد هذه الدرجة تزيل السيولة من الماء ويتحول إلى بخار . وكذلك فإن الكمية النوعية لتحول الماء إلى جليد هو درجة الصفر .

٢٣٩ — استنباط مقولة الكمية النوعية خليك بالتدبر والامعان ، لأنه يبرز لنا لأول مرة نوع من أنواع الاستنباط المألوف جداً عند هيجل ، والذى سوف نجد له من الآن فصاعداً أمثلة عديدة — لكن صحته مشكوك فيها إلى حد كبير . وهذا اللون من ألوان الاستنباط يحدث دائماً فى الحد الأول من المثلث [وهو القضية] . ويعتمد على بيان أن الفكرة الجزئية أو المقولة التى ندرسها ، بما أنها فى هذه المرحلة تمثل القضية . فهى « مباشرة irnmediate » لأن كل قضية فى أى مثلث لا بد أن تكون مباشرة (فقرة ١٤٣) . وبعد أن يشير هيجل إلى أن المقولة أو القضية مباشرة . تسرع فى استنباط خصائص القضية من هذه المباشرة ، ويعتمد الاستنباط فى حالتنا الراهنة على بيان أن القدر لا بد أن يكون مباشراً فى المقام الأول . وليس ثمة سبب خاص يبرر هنا هذه المباشرة : ولكنها تنتج لحسب من المبدأ الهيجلي العام الذى يقول أن القضية فى كل مثلث لا بد أن تكون مباشرة . (فقرة ١٤٣) — وتتضمن المباشرة غياب التوسط أو الاعتماد على

شيء آخر ، وهي هنا تعنى انفصال الحدين — الكم والكيف — واستقلالهما .
 لكن سلامة هذا الاستنباط مشكوك فيها إلى حد كبير لأن فكرة الانفصال العامة
 لا تعطينا ذلك اللون الخاص من الانفصال الذي تتضمنه الكمية النوعية . أن هذا
 الاستنباط لا يستمد مظهره المقبول إلا من الأمثلة التجريبية وحدها كتحويل الماء
 إلى بخار . وبدون هذا الاتجاه غير المشروع للتجربة لانتهاء الاستنباط . ومع ذلك
 فكثيراً ما يستخدم هيجل مثل هذا الاستنباط . في استطاعتك إذا أردت أن ترى
 أمثلة أخرى أن تنظر فقره : [٥] و ٢٨٠ ، ٣٢٣ ، ٣٢٨ ، ٣٥١ — ٣١٩ —
 ٢٩٢ ، ٤١٩ — ٤٢٠ — ٤٥٠ — ٤٦٠ — ٤٧٢ — ٤٩٧ — ٤٦٨ —
 ٥٩١ — ٥٧٨ — ٦٣٩ — ٧٢٦ من هذا الكتاب .

٢٤٠ — وعلى أية حال فإن هيجل ينتقل من مقولة الكمية النوعية إلى : —

ب — مالا قدر له . . .

Measureless

ويتم استنباط مقولة مالا قدر له من مقولة الكمية النوعية على النحو التالي : —
 قلنا أن مقولة الكمية النوعية تذهب إلى أن وجود كيف معين لا يكون
 ممكناً إلا إذا كان هناك حد كمي لا يتجاوز . ولكن الكم لا يمكن أن يحد على
 هذا النحو ، فلقد سبق أن رأينا ، أنه بغض النظر عن جميع الاعتبارات التجريبية
 فإن المعنى الحقيقي للكم يتضمن أنه يجب أن يتجاوز نفسه وأن يتجاوز كل حد
 (فقرة ٢٣٠) — ومن ثم فالكمية النوعية في دائرة القدر يجب إذن تجاوزها .
 وهكذا لا بد للكيف الذي يعتمد عليها أن يخفى : ففي مثال الماء نجد أن كيفاً جديداً
 يتبع الأول أي أن البخار يتبع السيولة ، ولكننا لم نستبط ذلك استنباطاً منطقياً ،
 إلا أن قولنا بأن الكم يجب أن يتجاوز ذاته يعنى أن الكيف يجب أن يزول .
 وهكذا نجد أننا مرة أخرى كأمستقلا لا يرتبط بكيف ؛ وبما أن القدر هو ارتباط

كيف بكم : فان هذا المفهوم الجديد لكم الذى ترك الكيف وراءه وأصبح غير مرتبط به يسمى عند هيجل باللا محدود أو بما لا قدر له .

ح - لا تنهى القدر . . .

Infinite of Measure

٢٤٩ - نحن الآن بصددكم خالص مستقل عن الكيف ، ولكن سبق أن رأينا أن مثل هذا الاستقلال ليس سوى تجربة . فالكم الخالص لا بد أن يعود إلى الكيف ، فقد سبق أن رأينا الكم المجزئ بدون دورته ويعود في سير الجدل إلى الكيف من جديد (٢٢٣) فهذا الكم الحر ، أو ما لا قدر له لا بد أن يعود ليصبح كيفاً مرة أخرى فهو لا يمكن أن يقوم بذاته . وارتباطه بالكيف هو قدر جديد وهكذا يتحول ما لا قدر له إلى قدر . ونحن نشاهد ذلك في عالم الطبيعة عند ظهور كيف جديد بعد أن تتجاوز الكمية النوعية حداً معيناً ، فعندما تبلغ حرارة الماء ١٠٠° تختفى سيولته ؛ وهذا يعطينا ما لا قدر له لأن الحرارة يمكن أن ترتفع إلى ما لا نهاية فوق ١٠٠ دون أن ترتبط بسيولة الماء . ولكن تحول ما لا قدر له إلى قدر مرة أخرى يشاهد عند ظهور كيف جديد هو البخار ، فـ ما لا قدر له هو نفسه قدر ؛ والقدر يتحول إلى ما لا قدر له . وما لا قدر له الجديد يتحول إلى قدر وهكذا إلى ما لا نهاية . وهكذا نكون بصدد سلسلة لا متناهية أو بصدد لامتناه كاذب مواز للامتناهى الكاذب الذى رأينا فى دائرة الكيف وفى دائرة الكم ؛ وفى دائرة الكيف نجد الشيء قد أصبح متناهياً فى حين أصبح الآخر لامتناهياً ، لكن اللامتناهى يعود فيتحول إلى متناه من جديد وهكذا إلى الأبد . وفى دائرة القدر يتحول ما لا قدر له إلى قدر من جديد وهكذا إلى الأبد .

ونحن نصل فى دائرة الكم والكيف إلى اللامتناهى الحقيقى حين نبين أن الانتقال من الشيء إلى الآخر ، أو من كمية إلى أخرى ، ليس إلا انتقالاً من هوية

ذاتية إلى نفسها ؛ وبالتالي فإن عودتها إلى ذاتها ، تلك الحركة التي تربط الذات
بنفسها بطريقة خالصة ، تعبر عن تعين ذاتي هو الالتمتامي الحقيقي . وتلك هي
الحال هنا أيضا في دائرة القدر ؛ فالقدر في انتقاله إلى مالا قدر له لا ينتقل إلا إلى
نفسه فحسب ، ذلك لأن مالا قدر له يعود هو نفسه ويتحول إلى قدر . وهذا
الالتمتامي ، هذا الوجود للذات يمكن أن ينظر إليه على أنه الالتمتامي الحقيقي
في دائرة القدر .

القسم الثاني

« نظرية الماهية »

ESSENCE

تصريف :

٢٤٢ — يتم استنباط الماهية من المرحلة الأخيرة الوجود على الوجه
التالى : —

لا تنهى القدر الذى وصلنا إليه الآن هو الوحدة المطلقة للكم والكيف .
ولقد رأينا فى بداية القدر أن الكم والكيف يرتبطان ارتباطاً ضعيفاً لحسب ،
وأن وحدتهما ليست سوى وحدة نسبية ، أو على تعبير هيجل وحدة مباشرة .
وفى مقولة ما لا قدر له انفصل الكم من الكيف ، إذ أننا فى هذه المقولة نجد الكم
وقد تحرر من الارتباط بالكيف . ولكن بما أننا رأينا الآن أن ما لا قدر له
هو نفسه قدر (٥٤١) فقد رأينا . بالتالى أن هذا التحرر من جانب الكم ليس
الاولهما ؛ فلا يمكن للكيف أو الكم أن يتخلص أحدهما من الآخر . لأن ما لا
قدر له ، وهو الكم التحرر من الكيف ، يتحول إلى قدر من جديد ، والقدر يعبر
عن ارتباط الكم بالكيف ، وهكذا يرتبط الكم بالكيف الآن ارتباطاً وثيقاً فى
نهاية الامر . وهكذا نصل إلى فكرة الارتباط المطلق بين الكم والكيف ومثل
هذا الارتباط يتضمن بالإضافة إلى ذلك أنهما متحدان ، لأن الكيف يتحول إلى

الكم (٢١٠) والكم يتحول إلى كيف من جديد (٢٣٣) فكل منهما بالتالي يتحول إلى الآخر ويرتد إليه من ثم فهما متحدان . ولكنهما في الوقت نفسه مختلفان لأن الواحد منهما يتحول إلى الآخر ، لأن تحول الشيء إلى آخر يعني أن الشيء الثاني مختلف عن الأول وإلا لما كان هناك تحول (١٨٥ - ١٨٠) .

ومن ثم فهناك جانبان : —

(١) هوية الكم والكيف (٢) تباينهما أو اختلافهما .

ويعطينا ذلك مفهوم طبقتين للوجود : الطبقة الدنيا تتكون من وحدة الكيف والكم أو الارتباط بينهما وهو ارتباط ثابت أو هو الوجود الواحد الثابت غير المتميز . وتقوم هذه الطبقة على هوية الكم والكيف . أما الطبقة العليا فهي تتكون من اختلافهما وهي الوجود المتميز . وهذه الطبقة ليست وحدة ثانية ولكنها اختلاف وتباين يتحول فيه كل من الكم والكيف إلى الآخر . وهذه الصورة المزدوجة للوجود هي الماهية .

٢٤٣ — وسوف نرى بعد قليل أن ما وصلنا إليه الآن هو تصور عام لدائرة الماهية التي تتضمن مستويين للوجود ظاهر وباطن أو داخلي وخارجي والوجود الخارجي هو دائرة الاختلاف ، والوجود الداخلي هو الهوية التي تسند الاختلاف . فلم يعد الوجود الآن طبقة واحدة لحسب كما كان طوال دراستنا للأشياء تحت مقولات : الكيف ، والكم ، والقدر . بل أصبح هناك وجود أعمق ، وجود داخلي أو جواني أو ما هو ثم وجود براني أو خارجي أو قشرة خارجية أو ظاهر . والوجود العميق (الجواني) هو الماهية . والقشرة الخارجية تعتبر في البداية غير ما هوية .

الطابع العام لدائرة الماهية ، إذن ، هو أن كل شيء ينظر إليه من جانبين

اثنين . فنحن لم نعد نأخذ العالم بقيمته الظاهرة وإنما نميز بين حقيقة الشيء أو ماهيته وبين مظهره الخارجى . ونسعى إلى النفاذ إلى وجوده الجوانى بحيث نرى الجوهر وراء الأهراس ، ونبحث وراء كل ظاهرة عن علتها . . . وهكذا . وجميع هذه المقولات ذات الطبيعة الثنائية وتتألف من وجود أساس ووجود مدعوم الأساس ، تندرج تحت اسم عام هو الماهية ، وتشمل على فكرة حامل قابض تحت الوجود المباشر الذى يظهر أمامنا مباشرة .

٤٤ — الماهية هي الحد الثانى فى المثال الكبير الذى يتألف من : الوجود ، الماهية ، والفكرة الشاملة والذى يمثل المنطق كله . ولقد سبق أن درسنا كل مراحل الوجود ، ونحن الآن نشرع فى دراسة دائرة جديدة هي دائرة الماهية . والوجود باعتباره الحد الأول فى المثال كان يمثل دائرة المباشرة ، بينما تمثل الماهية بوصفها الحد الثانى دائرة التوسط . والمقصود بقولنا أن الوجود يمثل دائرة المباشرة هو أن جميع مقولاته تقوم مستقلة بنفسها ولا تحتاج احداها إلى الأخرى ، ولا تتوسط كل منها الأخرى ، فمقولة الوجود توسع أنها توجد بذاتها دون مساندة من العدم ، ومقولة الحد ليس لها ما تتضايّف معه وتعتمد عليه ، والكيف يبدو محايداً بالنسبة للكم . . . الخ .

وحين نقول أن هذه المباشرة المزهومة لمقولات الوجود كانت وهماً فإن هذا القول يمثل المضمون الذى برهننا عليه دائرة الوجود . ويعتمد سهر الجدل على إظهار أن جميع هذه المقولات تتضمن كل منها الأخرى وتعتمد عليها ؛ وأن هذه المقولات ليست معزولة بعضها عن بعض وإنما هي ترتبط فى حلقات بحيث يستطيع الفكر أن ينتقل من حلقة إلى أخرى . إلا أن هذا الارتباط بين مقولات الوجود ضمنى وبحاجة إلى الكشف عنه . فهذا الاعتماد المتبادل بين المقولات

كان مستترا وكان علينا أن نظهره إلى العلنى . ومن هنا كانت دائرة الوجود ، بصفة عامة ، هى دائرة المباشرة .

لكننا نجد فى دائرة الماهية أن المقولات تتوسط كل منها الأخرى صراحة وهى لهذا السبب دائرة التوسط . إذ نجد أمامنا الآن ، بدلا من عزلة المقولات السابقة مقولات لا توجد إلا إذا كانت كل مقولة منها ترتبط بمقولة ثانية ارتباطا ضروريا ، فهى تسير أزواجا ، وترتبط برباط لا ينفصم ولا يمكن مطلقا أن توجد منفصلة لأن كلا منها تشير إلى الأخرى صراحة . فلا علة بدون أعراض ، (أو سبب بلا نتيجة) ولا خواص بدون شيء ولا جوهر بدون أعراض ولا باطن بدون ظاهر أو خارجى بدون داخلى . ولا هواية يغير اختلاف أو تباين ، ولا إيجاب بدون سلب ، كل حد يرتبط بفضده لأن دائرة الماهية هى دائرة النسبية الكلية .

ويمكن أن نشرح الفكرة ذاتها بأن نقول أن الروح Mind فى حين أنها تنظر مقولات الوجود العقلى المباشر وتراه الحقيقة الواقعية للعالم ، فإنها حين ترتفع إلى دائرة الماهية تنظر إلى ما وراء الأشياء التى تمثل أمامنا مباشرة وتبحث عن الحقيقة فى أساس أعمق . وهذا الأساس الأعمق ليس هو الوجود العقلى المباشر وإنما هو ما يشير إليه هذا الوجود العقلى المباشر بوصفه أساسه ومصدره ، وهذا المصدر ، من ثم متوسط . فإذا كانت الكيفيات والكميات هو مظاهر العالم التى تجاهها مباشرة والتى نعرفها بطريقة مباشرة فأسبب ذلك إلا أنها تدخل ضمن دائرة الإدراك الحسى ، فحين يكون الشيء أحمر أو كبيراً فإننا نستطيع إدراكه على نحو مباشر . ولكن لا أحد يستطيع أن يدرك حسياً أو على نحو مباشرة أن للشيء علة أو أنه موجب أو سالب لأن معرفة ذلك تحتاج تفكيراً ومقارنة وكل تفكير ومقارنة يتطلب توسطاً .

٢٤٥ — ولهذا السبب كانت الماهية ، بمعنى ما ، وجهة نظر الفهم ، كما كان الوجود وجهة نظر الادراك الحسى البسيط ، ففى مرحلة الوجود يدرك العقل على نحو مباشر ماهو أمامه ويظنه وحدة بسيطة ، ووجوداً مطلقاً نهائياً ومستقلاً . أما فى مرحلة الماهية فإننا نجد العقل يجاوز حدود الوجود المباشر إلى وجود ثان ويسمى إلى فهم العلاقة بين هذين اللونين من الوجود . والامر هنا شبيه بما تعرفه فى المنطق . فالمنطق الصورى يبدأ بنظرية الحدود ، وفى هذه المرحلة يدرك حدوداً مفردة مستقلة مثل : الكرمى ، الرجل ، المنضدة دون أن يذهب أبعد من ذلك . وهذا الإدراك البسيط يقابل نظرية الوجود التى نجد كل مقولة فيها تؤخذ على أنها كائن قائم بذاته مستقل عن غيره . ولكننا نجد المنطق الصورى ينتقل بعد ذلك إلى نظرية الاحكام أو القضايا ، وما هنا نجد أن الحد البسيط قد انشطر إلى حدين تربط بينهما رابطة منطقية . . Copula . فبدلاً من وضع الحد البسيط « إنسان » يصبح لدينا الآن حكم هو « الإنسان فان » . فالحكم هو إذن انقسام التوحيد السابق إلى حدين مختلفين . مرتبطين وتلك هى مهمة الفهم الذى هو ملكة الحكم . ونظرية الحكم تقابل نظرية الماهية التى لا نجد فيها مقولات مستقلة وإنما أزواجاً من المقولات متميزة ولكنها ترتبط مع ذلك فيما بينها كما ترتبط الحدود فى القضية .

قلنا أن الفهم هو دائرة التمييزات والاختلافات ، ومن هنا كانت مقولات الفهم أدوات العلم لمعرفة العالم ، فوظيفتها إيجاد الفروق والإلحاح على التعريفات والحدود وتبيان العلاقات بين الاشياء وترتيبها فى فئات مناسبة . وقولنا أن الماهية هى دائرة النسبة يتضمن أن مقولات الماهية هى جميعاً مقولات النسبة أو الإضافة وهى التى تؤلف الأداة الأساسية للعلم .

٢٤٦ — ولهذا كان موقف العلم من الأمور الدينية يميل عادة إلى الشك

فيها . لما دامت الماهية هي مرحلة الفهم العقلي ، وما دام مبدأ الماهية هو النسبية العامة ، فإن العلم يلج لهذا السبب على نسبية كل معرفة وعلى استحالة معرفة ما هو مطلق ، أعني معرفة الله . وتلشأ هذه الاستحالة المزعومة من الاستخدام القاصر لمقولات الماهية وحدها ؛ فكل معرفة نحصل عليها بواسطة مقولات الماهية إنما هي معرفة نسبية . أما معرفة المطلق فلا تتم الا عندما تتجاوز الماهية وتصل إلى مقولات الفكرة الشاملة التي هي مقولات الدين والفلسفة .

٢٤٧ — ما دامت الماهية هي الحد الثاني في المثلث الكبير الذي يشمل المنطق كله ، فإن من الطبيعي أن نتوقع أن تكون ضد الحد الأول وهو الوجود . وهذا هو الواقع بالفعل ، فالخاصية الأساسية للوجود هي المباشرة في حين أن الصفة الجوهريّة ، للماهية هي التوسط . وبينما كان الوجود مفرداً Single نرى الماهية الآن زوجية . فضلاً عن أن الماهية قد تشكلت عن طريق خروج الوجود من ذاته إلى آخر ، أعني انتقاله إلى الآخر ، وهو هنا يحمل نفسه مزدوجاً ، فقد خرج عن ذات نفسه . ونحن نجد الماهية أمامنا ، أخيراً ، بوضعها سلباً للمباشرة أعني سلباً للوجود . فالوجود هو ما هو موجود هناك أمامنا مباشرة . بينما الماهية هي على وجه الدقة ما ليس هناك ، ما ليس حاضراً مائلاً أمامنا وإنما ما يشار إليه على أنه المصدر السلبى لما هو موجود أمامنا .

٢٤٨ — والماهية بدورها تعريف للمطلق ، فالمطلق هو ماهية العالم : أنه الوجود الذي يشئ وراء العالم على أنه مضدّه غير المرتئ . والماهية هي بصفة خاصة ما لا يرى ، لأن ما يرى هو المباشر ، والمطلق ، منظوراً إليه بوصفه ماهية ، هو الحامل أو الوحدة العميقة أو الواحد الذي يتحد مع نفسه في هوية واحدة ويكشف عن نفسه في ظواهر العالم المتنوعة المتعددة .

والنظر إلى المطلق على أنه ماهية هو تعريف للفلسفة الهندية والفلسفة الشرقية

بصورة عامة ، ذلك أن الفلاسفة الهندية لم تبلغ التعريف الصحيح للمطلق على أنه الفكرة Idea وهو التعريف الذي ستقدمه مقولات الفكرة الشاملة .

وكثيراً ما نجد وصفاً للمطلق بواسطة هذه المقولة أو تلك من مقولات الماهية ؛ فقد فهم على أنه العلة الأولى للعالم (مقولة العلية) أو القوة التي تسند الظواهر (مقولة القوة) أو الجوهر كما هي الحال عند اسبنوزا (مقولة الجوهر) أو هو الواحد في الفلسفة الشرقية (مقولة الهوية) . كل هذه التعريفات صحيحة بمعنى أنها جوانب للحقيقة ، ولكنها جميعاً خاطئة من حيث أنها تعريفات ناقصة . ذلك لأن مقولات الماهية سوف تكون أو تنسخ بواسطة مقولات الفكرة الشاملة التي تعبر وحدها تعبيراً تاماً عن حقيقة الله حتى إذا ما قارنا بين مقولات الماهية وعينية الفكرة الشاملة لوجدنا أن الماهية مجرد تجرييد لا يستطيع أن يقف بذاته على الغنى الكامل للوجود الالهي .

٢٤٩ — رأينا أن الماهية تدل على مستويين من الوجود : المستوى العميق وهي الماهوى الداخلى ، أما المستوى الآخر فهو المستوى الظاهرى ، مستوى الوجود المباشر ، مستوى عالم الظواهر الذى هو عبارة عن أظهار لهذه الماهية . ولهذا فأتنا نجد أنفسنا بصدده حدود متضايقة كالماهية وغير الماهوى ؛ والحد الأخير هو مجرد ظاهر أو مظهر ، ظاهر باطل أو تلاشى nullity . لكن تصبح هذه التفرقة خطأ : ذلك لأن الحقيقة لا تكمن فى أن غير الماهوى يعتمد على الماهية ، وإنما الماهية تعتمد بدورها على غير الماهوى ، ومن ثم فإن غير الماهية هو بالضبط ما هو كالماهية سواء بسواء . ولا شك أن الماهية هي مصدر ومنبع غير الماهوى ، فحينما لا يكون هناك غير الماهوى فلا يمكن للماهية أن تكون مصدره ومن ثم فلا يمكن لها أن تكون ماهية . فإذا أردنا الماهية أن تكون ماهية فلا بد أن يكون هناك شيء تكون هي ماهيته أو إذا حطمت هذا الشيء فقد حطمت الماهية معه

كذلك . ومن هنا كانت الماهية تعتمد على غير الماهوى تماماً مثلما أن غير الماهوى يعتمد على الماهية ؛ فلا شك أن النتيجة تعتمد على السبب ولكن عندما لا تكون هناك نتيجة فلن يكن هناك سبب ، والسالب يشير إلى الموجب ، ولكن الموجب يشير كذلك إلى السالب فالاعتماد بين الحدود ليس اعتماداً من جانب واحد لكنه اعتماد متبادل .

وهذا الاعتماد المتبادل هو ما يسميه هيجل بالانعكاس^(١) ، ولقد سبق أن رأينا علاقة الاعتماد في دائرة الوجود ، ولكنه لم يمكن اعتماداً متبادلاً ، فالهـ له وجوده في الآخر ، وهذا الآخر وجوده في آخر . . وهكذا . ا تعتمد على ب التي تعتمد بدورها على ح . . الخ ، ولكن ا هنا تعتمد على ب و ب تعتمد على ا . وهذا الاعتماد المطلق بين الحدود ، أعني اعتماد كل منها على الآخر ، أو هذه الذاتية العامة ، هي مركز الانعكاس بمعنى الفكر الانعكاسي .

٢٥٠ — وتقع دائرة الماهية في ثلاثة أقسام هي :

١ — الماهية بوصفها أساساً للوجود العيني .

٢ — الظاهر .

٣ — الوجود بالفعل أو الحقيقة الواقعية .

(١) تعليل مستمد من الضوء .

الفصل الأول

« الماهية بوصفها أساساً للوجود العيني »

٢٥١ — يقع هذا القسم ، الماهية بوصفها أساساً للوجود العيني ، في ثلاثة أقسام هي :

١ — المبادئ أو المقولات الخالصة للتأمل Reflection

٢ — الوجود العيني أو الفعل Existence

٣ — الشيء . . . Thing

« التقسيم الأول »

المبادئ أو المقولات الخالصة للتأمل

٢٥٢ — المقولات الخالصة للتأمل أو الفكر النظري هي : (ج) الهوية (ب) الاختلاف (ج) الأساس . ولقد سميت بمبادئ التأمل لأن الهوية والاختلاف هما المبدأان الأساسيان للفهم أو الفكر النظري . فوجهة نظر الفهم أن المتحد متحد (أو الهوية هوى) وأن المختلف مختلف . أما الأساس فهو ، كما سنرى ، وحدة الهوية والاختلاف . وسوف تنتقل الآن إلى استنباط هذه المقولات .

« التقسيم الفرعي الأول »

الهوية . . . Identity

٢٥٣ — لقد رأينا أن الماهية جانبين : ماهو أساسي وما هو غير أساسي .

ولكن ذلك خطأ كما سبق أن ذكرنا فغير الأساسى (أو الماهوى) هو أيضاً أساسى أو ماهوى تماماً كالماهية سواء بسواء (٢٤٩) — ومن ثم فغير الماهوى بما أنه ماهوى فهو نفسه ماهية . فليست أ هي التي تعتمد على ب ، ولكن ب أيضاً هي التي تعتمد على أ ، والعلاقة بين أ و ب هي نفسها العلاقة بين ب و أ فهنا هوية بين طرفي العلاقة ، فكل طرف منهما ماهوى . وليس الجانبان شيئين وإنما هما شيء واحد ينظر إليه تارة على أنه ماهية وتارة أخرى على أنه ظاهر . فالماهية نفسها هي التي تظهر أى أن المظهر هو الماهية .

أن هذا التماثل بين طرفي العلاقة يعطينا مقولة الهوية ، لأن الماهية ليست ماهية إلا بفضل علاقتها مع المظهر ، لكن المظهر نفسه ماهية . وهذا يعنى إذن أن علاقة الماهية بالمظهر هي علاقة الماهية بنفسها ، وهذه العلاقة بالذات هي الهوية . فإذا كنت لا تربط إلا بنفسك فقط فهذا يعنى أنك متحد مع ذاتك في هوية واحدة .

٢٥٤ — وإذا سمينا الماهية د ا ، والظاهر د ب ، لوجدنا أن العلاقة بينهما هي العلاقة بين أ و ب ؛ ولكن مادامت د ب ، أو الظاهر هي نفسها الماهية د ا ، فإن هذه العلاقة لن تكون سوى علاقة د ا ، و د ا ، وتلك هي علاقة الهوية .

وإذا عبرنا عن هذه العلاقة في صورة قضية لكانت : د ا هي أ ، وهو ما يسمى في المنطق بقانون الهوية . ويرى هيغل أن مبدأ عدم التناقض هو نفسه مبدأ الهوية في صيغة سالبة ؛ لكنه في صورته الإيجابية قانون الهوية أ هي أ . ويمكن أن نوضح نفس هذه الفكرة في صيغة سلبية فنقول أن أ ليست لا د ا ، أو أن أ لا يمكن أن تكون أ ولا أ في نفس الوقت وهذا هو قانون التناقض .

ونظراً إلى أن هيغل قد اتهم بأنه ينكر قوانين الفكر . فقد يكون من المفيد أن نعود إلى مقاله صراحة : ولقد قيل أن مبدأ الهوية على الرغم من أنه غير قابل للبرهان ينظم عمليات التفكير ، وأن التجربة تبين أن هذا المبدأ ما أن

يدرك حتى يقبل . ونستطيع أن نعارض هذه التجربة المزعومة في كتب المنطق بتجربة شاملة أيضا مؤداها أن العقل لا يفكر ولا يشكل تصورات ولا يتحدث وفقاً لهذا القانون ، كما أن الموجودات من أى نوع لا تتطابق معه أبداً . فقولنا ، وفقاً للصورة التقليدية المزعومة لهذا القانون ، (الكوكب هو كوكب ، والمغنطيس هو مغنطيس ، والعقل هو عقل) يمثل عبارات بليدة عقيمة (١).

ويوضح هيجل هنا أن هذا للبدا المزعوم ليس خاطئاً ولكنه تجرييد ذو جانب واحد : فالمقولة التي وصلنا إليها هي مقولة الهوية المجردة أى الهوية التي تستعيد الاختلاف . كما أن المقولة الثانية هي أيضاً مقولة الاختلاف المجرد كما سنرى ، أن الاختلاف الذي يستبعد الهوية . فكل من المقولتين ليس سوى تجرييد يفقد معناه إذا انفصل عن الآخر . أما الحقيقة العينية فسوف نجدناها في التركيب بين المقولتين أو في وحدة الهوية والاختلاف التي ستظهر في مقولة الأساس . أن قوانين الفكر لا تعبر ، على أية حال ، إلا عن الهوية المجردة وعن الاختلاف والمجرد فهي بهذا المعنى ليست خاطئة ولكنها عقيمة لأن جانباً من الحقيقة لا يعنى شيئاً بدون الجانب الآخر . ويشير هيجل في الفقرة التي اقتبسناها آنفاً أو القضايا التي نطلقها عادة تتضمن شيئاً أكثر من التجريدات «أ» أو «ب» أو الإنسان . الخ . أن قضايانا المألوفة تتضمن حقيقة عينية ، وهي لا تتخذ صورة «أ» أو «ب» وإنما «أ و ب» (مثلاً الإنسان فان) . وهذا يتضمن الهوية والاختلاف معاً لا الانفصال المجرد بينهما كما يعبر عنه ما نسمي بقوانين الفكر . ذلك أن قولنا «أ و ب» يتضمن أولاً أن «أ و ب» شيان مختلفتان (فالحد : إنسان يختلف عن الحد : فان) — ويتضمن ثانياً أن «أ و ب» هما شيء واحد ذلك لأن الحكم هو الذي يرحد بينهما .

(١) ولاس . المنطق فقرة ١١٥ .

التقسيم الفرعى الثانى

الاختلاف Difference

٢٥٥ - يتم استنباط الاختلاف من الهوية على النحو التالى :

الهوية هى علاقة الماهية بنفسها ، ولكن هذه العلاقة بالذات ، تتضمن أيضا حدين تقوم بينهما العلاقة ، فلا بد أن تميز نفسها عن نفسها ، ومن ثم فالارتباط بالذات هو ارتباط سالب (فقرة ١٠٨) فالذات تنفى نفسها بنفسها ، والعلاقة تتطلب على الأقل حدين تقوم بينهما فلا علاقة إلا بين شيئين . ونحن الآن نرى أن الذات ترتبط بذاتها . فلدينا ذات ، أولى مرتبطة تختلف عن الذات الثابتة المرتبطة هنا ، وما لم يوجد فى داخل العلاقة هذه التفرقة فلن نكون هناك علاقة . وإذا كانت صورة الهوية هى : $a \text{ هو } a$ ، فلا بد أن تختلف a التى هى الموضوع عن a التى هى المحمول ، فالهوية إذن تتضمن الاختلاف بالضرورة . وهذا الاستنباط شبيه بالاستنباط الذى استنبطنا به الكثير من الواحد (٢٠٨) .

٢٥٦ - وينقسم الاختلاف بدوره إلى ثلاث مراحل أو ثلاث مقولات أولى هذه المقولات هى مقولة :

١- التنوع Variety

التى تسمى أيضاً تفرق . . . Diversity . ولقد سبق أن أشرنا إلى المبدأ العام القائل بأن الحد الأول فى كل مثلث يكون مباشراً ، وطبقاً لهذا المبدأ فإن الاختلاف فى مرحلته الأولى هو اختلاف مباشر . وهذا يعنى أن الاختلافات فى هذه المرحلة ، لا يتوسط أحدها الآخر ولا يرتبط به ارتباطاً كاملاً وإنما يكون ارتباطها ضعيفاً فكل منها محايدة بالنسبة للآخرى ولا تتأثر بها :

والتنوع^(١) هو هذا الاختلاف بين عدد من الأشياء لا تقوم بينها رابطة من نوع خاص ، فالقلم يختلف عن الكتاب . ولكن القلم ليس في تعارض مع الكتاب ، أنه يختلف عنه لحسب : أما النور والظلام فيبينهما تعارض لأنهما موجب وموجب والعلاقة بينهما هي علاقة التضاد التي تختلف عن التنوع . ونحن لم نصل بعد إلى مقولة التضاد التي سوف نستعملها حالا . . . ولكننا يمكن أن نشير هنا على سبيل التوقع إلى الفرق بينهما وبين مجرد التنوع لكي نوضح أكثر معنى التنوع . فالضدان الحقيقيان يتوسط كل منهما الآخر ، وكل منهما لا يعرف إلا من طريق أنه ضد الآخر . ولكن الأشياء التي تختلف لحسب أغنى التي تظهر تنوعا ليس لها مثل هذه العلاقة المحددة ، فكل منها هو ما هو عليه دون الإشارة إلى الآخر : القلم يختلف عن الحبل لكنه مختلف كذلك عن المنزل والسيجارة والرجاجة والنجم ، والطلبة ، وأى شيء آخر في الكون ، أما في علاقة التضاد فلكل شيء ضده الخاص ، ضد واحد لحسب وليس عدداً غير محدد من الأشياء التي تنوع لحسب لا ترتبط بعضها مع بعض بعلاقة جوهرية فهي في سوية بعضها من بعض ، ولا يعتمد بعضها على الآخر ، ومن ثم قد لا تتوسط الواحدة منها الآخر وإنما هي مباشرة ، ولهذا السبب قلنا أن الاختلاف في مرحلته الأولى هو اختلاف مباشر وهو تنوع .

ب — المشابهة والمخالفة . . Likeness unlikeliness

٢٥٧ — المختلفات إذن في سوية الواحدة مع الأخرى ، فكل منها هي ما هي بذاتها وطبيعتها لا تتأثر على الإطلاق بعلاقتها بالأخرى . ومن ثم فالعلاقة بين

(١) راجع فيما سبق فقرة ٢٣٩ .

الشيئين المختلفين لا تقوم فيهما بالذات وإنما هي خارجية بالنسبة لهما . وهذا الذى يميزها عن العلاقة بين الايجاب والسلب لأن العلاقة بينهما علاقة بين أضداد حقيقية . أن العلاقة هنا بين الضد وضده متضمنة في تعريفه وفي فكرته الشاملة سواء بالنسبة للوجوب أو السالب . فالوجوب هو ما هو عليه بفضل أنه ليس سالباً فعلاقته بالسلب جزء من طبيعته ذاتها أنها داخلية فيه . ولكن العلاقة في حالة التنوع ليست جزءاً من طبيعة كل حد ، لأن كل حد هو ما هو عليه بدون الإشارة إلى الحدود الأخرى . ومن ثم فهذه العلاقة خارجية لحسب . وهذا يعنى أنه إذا كانت الحدود هي ا و ب فإن العلاقة لا يمكن أن توجد أما في ذاتها أو في ب ذاتها ، وإنما يمكن أن توجد فقط عن طريق المقارنة بينهما مقارنة خارجية . ومثل هذه العلاقة الخارجية هي ما يسمى بالمشابهة والمخالفة . فلو قلنا ان ا و ب متشابهان فلن نتوقع أن نجد هذا التشابه في طبيعة ا وحدها أو في طبيعة ب وحدها ، وإنما توجد فقط عن طريق المقارنة التى نجريها بين ا و ب . فحمار الوحش Zebra والحصان مختلفتان لكنهما مع ذلك متشابهان . وعلى الرغم من ذلك فحمار الوحش هو ما هو عليه دون أدنى إشارة إلى الحصان ، حتى إذا افترضنا عدم وجود أى حصان فى الكون . ومن هنا فإن وصفه بأنه يشبه الحصان ، ليس جزءاً من وجوده الخاص ولكنه خارجى عنه .

والعلاقة بين الأضداد الحقيقية داخلية فى الأضداد نفسها . لكن بما أن الأشياء المختلفة أو المتنوعة لحسب هي فى حالة سوية بعضها مع بعض أعنى أنها هي ما هي عليه مستقلة عن الأشياء الأخرى ، فإن التنوع من ثم يعطينا العلاقة الخارجية بين الأشياء ، ومثل هذه العلاقة الخارجية هي المشابهة والمخالفة ، فالمشابهة هي هوية الأشياء المختلفة ، والمخالفة هي الاختلاف .

٢٥٨ — ومن المشابهة والمخالفة استنبط المرحلة الأخيرة للاختلاف وهي :

(ج) الموجب والسالب . . . Positive & Negative

أو علاقة التضاد ففي الوقت الذي نجد فيه التنوع يعبر عن علاقة الشيء بأي شيء آخر، وبأي عدد من الأشياء الأخرى، كالقلم والجل، والدائرة، والفرشاة، وأبو ذبيبة . . الخ فهي كلها أشياء مختلفة متنوعة — نجد التضاد من ناحية أخرى يعنى أن الشيء ينظر إليه على أن له آخره الخاص الذي هو ضده . ولقد كان الاختلاف في مرحلته الأولى مجرد تنوع أما الآن في مرحلته الأخيرة فهو اختلاف نوعي أنه الموجب والسالب، النور والظلمة، الشمال والجنوب، الحار والبارد . . الخ .

لكن كيف استطعنا استنباط هذه المقولة الجديدة من المقولة الأخيرة . . ؟ المقولة الأخيرة كانت مقولة المشابهة والمخالفة، والمشابهة هي الهوية والاختلاف . ولكننا قد رأينا أن الهوية تتضمن الاختلاف وأن الاختلاف بدوره يتضمن الهوية (٢٥٥) فلا يمكن لأحدهما أن يوجد بدون الآخر .

وعلى ذلك فالمشابهة تتضمن المخالفة، والمخالفة تتضمن المشابهة، فهما مرتبطتان ارتباطاً كاملاً وبينهما اعتماد متبادل . والعلاقة بينهما هي علاقة الانعكاس أعني الافتقار المتبادل بينهما كل للآخر (٢٤٩) فلدينا هنا لون من الاختلاف هو الاختلاف بين المشابهة والمخالفة يرتبط فيه الحدان ارتباطاً وثيقاً في اعتماد كامل متبادل بينهما . لقد كان الحدان يرتبطان برباط ضعيف في التنوع أو كانا في سوية مع بعضهما لأن التنوع هو الاختلاف المباهر .

أما هنا فلدينا لون من الاختلاف يتوسط فيه الحدان بعضهما بعضاً توسطاً كاملاً ويعتمد كل منهما على الآخر اعتماداً كاملاً ويرتبط فيه الواحد بالآخر ارتباطاً تاماً، ومثل هذا الاختلاف هو التضاد أو هو الموجب والسالب .

٢٥٩ - وقد يعترض معترض فيقول أن هذا الاستدلال يبدأ من مقدمة خاطئة هي القول بأن المشابهة هي الهوية والمخالفة هي الاختلاف، . وقد يعترض على ذلك بأن المشابهة ليست هي مجرد الهوية لحسب مادامت الأشياء المتشابهة هي دائماً مختلفة غير متشابهة . وكذلك فالمخالفة ليست هي مجرد الاختلاف لحسب مادامت الأشياء المختلفة لابد أن تكون أيضاً متشابهة من بعض الوجوه ، إذ ما لم تكن كذلك فإن نستطيع أن نجرى بينها مقارنة . وعلى هذا النحو فإن حمار الوحش يشبه الحصان ، ولكنه كذلك يخالفه من بعض الوجوه . والنجم يخالف الجمل ولكنهما متشابهان على الأقل من زاوية أنهما معاً أشياء مادية ، وما لم يكن ذلك كذلك فلن نستطيع أن نجرى بينهما مقارنة أو أن نقول أنهما مختلفات .

غير أن من يسوق مثل هذا الاعتراض إنما يسوقه في الواقع لصالح هيجل لا ضده . ذلك لأنه يسوق فكرة هيجل بالضبط . فالاستنباط يبدأ بالقول بأن المشابهة هي الهوية . ولكن عندما نفحص هذا القول سرعان ما نكتشف أنه مادامت الهوية تتضمن الاختلاف فإنها بالتالي تتضمن المخالفة . وهذا هو بالضبط ما يعتمد عليه الاستنباط بأسره ؛ أعني أنه يعتمد على تقرير هدم أمكان التفكير في المشابهة والمخالفة كلا على حدة وبمعزل عن الأخرى . فكل ما يقوله الاعتراض هو أن المشابهة عارية أو مجردة ، أعني إذا جردناها عن المخالفة ، لوجدنا أنها هي نفسها الهوية عارية أو مجردة أعني مجردة عن الاختلاف . وبالمثل فإن المشابهة المجردة العارية هي نفسها الاختلاف المجرد . ومادامت هذه التجريدات للهوية والاختلاف لا يمكن أن تنفصل أحدهما عن الأخرى ، وإنما لابد أن تتضمن كل منهما الأخرى ، فإن المشابهة بنفس الطريقة تصبح تهيئاً إذا ما انفصلت عن المخالفة . ومادام الاتان لا ينفصلان ، ومادام كل منهما يعتمد على الآخر بوصفه آخره فسوف يكون لدينا علاقة الاختلاف النوعي أو التضاد .

لقد بدأنا بالتنوع وهو الاختلاف المباشر واتتينا بالتضاد الذى تطور فيه
التوسط والاعتماد المتبادل تطورا كاملا . ومن هنا كان التضاد هو الصورة الأخيرة
التامة للاختلاف . وسوف ننقل الآن من دائرة الاختلاف إلى دائرة الأساس .

التقسيم الفرعى الثالث

الأساس . . . The Ground

٢٦٠ — الأساس هو المركب فى المثلث الذى يشمل : الهوية ، والاختلاف
والأساس . وعلينا أن نوضح أولا معنى هذه المقولة وثانيا كيف يتم استنباطها .

الموجب والسالب الذى وصلنا إليه يعتمد كل منهما على الآخر اعتماداً كاملاً
فالموجب موجب فقط بالنسبة إلى السالب والسالب سالب فقط بالنسبة إلى الموجب .
وما دام كل منهما يحمل نفس العلاقة فإن الواحد منهما يمكن أن يحمل محل الآخر بحيث
نقول أن الموجب هو أيضاً سالب ، والسالب هو أيضاً موجب . ونحن نستطيع أن نعد
الشمال موجباً والجنوب سالباً : كما نستطيع أن نعد الشمال سالباً والجنوب موجباً
(بالنسبة إلى الشمال) . وينظر إلى النور عادة على أنه موجب والظلام على أنه
سالب . وقد يبدو هنا أننا أمام زوج من الحدود لا يمكن لأحدهما أن يحمل محل
الآخر غير أن ذلك يرجع إلى أن إحساسنا (أو شعورنا) بالنور والظلمة تختلط
عادة مع الذبذبة وانعدامها التى يقال أنها سبب هذا الإحساس . لكن الشعور
بالظلمة موجب مثله مثل الشعور بالنور تماماً . ومن ثم فن المشروع تماماً أن
تنظر إلى الظلمة على أنها موجب بحيث يكون النور بالنسبة إليها سالباً . وحق إذا
كنا سوف نود النور إلى ذبذبات فاته حتى فى حالة السكون (أعنى لانعدام الذبذبة)
يمكن أن تنظر إليه على أنه موجب وتصبح الحركة فى هذه الحالة (أعنى
الذبذبة) بالنسبة إليه .

ومن هنا كان السالب موجباً ، والموجب سالباً فكل منهما هو الآخر أعني أن الاعتماد بينهما مطلق وهذا الاعتماد المطاق على الآخر هو الأساس . فإذا كان السالب يعتمد تماماً على الموجب كان الموجب في هذه الحالة هو أساس السالب وقل مثل ذلك في السالب الذي هو أساس الموجب . فكل منهما ، من ثم ، أساسى . وهكذا ينهار التمييز بينهما وهو يتمما هي مقولة الأساس .

(٢ - لكن حركة الجدل بينت أن الهوية تصبح تشابهاً ، وأن الاختلاف يتحول إلى مخالفة . والمشابهة بدورها تعود فتصبح موجباً بينما تصبح المخالفة سالباً . ومن هنا كان الموجب هو الهوية ، وكان السالب هو الاختلاف . والهوية هي : علاقة الذات بالذات (فقرة ٢٥٣) وهي بذلك تثبت نفسها فهي موجبة . أما الاختلاف فهو تمايز الذات عن نفسها الذي يتم في نطاق علاقة الذات بالذات (٢٥٥) وهي بذلك نفى الذات بواسطة الذات أي أنها سالبة . وعلى ذلك فإن الأساس الذي هو وحدة يتلاشى فيها الموجب والسالب هو في الواقع نفسه وحدة الهوية والاختلاف . وهذا هو ما يبرر ظهوره في هذا المرحلة بوضع المركب في المثلث الذي يشمل : الهوية ، والاختلاف ، والأساس .

التقسيم الثانى

الوجود العينى . . Existence

٢٦٢ - أن فكرة الأساس تتضمن تمايزاً باطنياً . فكل أساس هو أساس لشيء آخر هو المؤسس أو النتيجة . ومعنى أن أى شيء أساس هو وجود شيء هو أساس له . وعلى هذا النحو يمكن النظر إلى الموجب على أنه الأساس وفي هذه الحالة يكون السالب هو الذى يقرم على هذا الأساس . ولكن لما كان من الممكن أن يتغير الموجب والسالب بالتبادل كان الأساس بالتالى متحداً مع ما هو أساس له فلا فارق بينهما ، فالمؤسس هو أساس نفسه ، فإذا كانت أ هي أساس وب هي

النتيجة ، فان مقولة الأساس قد ظهرت الآن بوصفها وحدة الموجب والسالب التي ينظر فيها كل جانب على أنه مؤسس للآخر. وعلى ذلك فاذا كانت ا هي أساس ب فان ب بدورها هي أساس داء، لكن إذا كانت داء مؤسسة على ب، فان ب بدورها تكون مؤسسة على داء وهذا يرادف قولنا ان داء هي الأساس المطلق لـ داء. وبالمثل ب هي أساس د ب. أو أن النتيجة هي إذن أساس نفسها .

وهكذا تتحول مقولة الأساس وتصبح فارغة عديدة الفائدة لأنها تفسر الشيء بنفسه ، وتري أن أساس الشيء هو الشيء نفسه فهي تفسر الشيء بقولها : د أنه هل هذا النحو لأنه موجود هكذا ، وكثيراً ما نصادف أمثلة على هذا اللون من التفسير ، كأن يفسر البرق بأنه يرجع إلى الكهرباء لكنك حين تجعل الكهرباء أساساً للبرق، فانك في هذه الحالة ، تجعل من البرق أساساً لنفسه لحسب . وتفسير نوع الافعال التي يؤديها انسان ما بأنها ترجع إلى طبعه أو شخصيته لا يقول شيئاً لأن شخصية الإنسان ليست سوى نوع الافعال التي يؤديها . فتسارة يعبر عنها هل أنها الوجود الداخلي، وتارة أخرى على أنها الوجود الخارجي . ونفس الشيء عندما نقول ان الانسان قادر على التفكير لأنه يملك ملكة ، التفكير . ذلك أن ملكة التفكير هذه ليست سوى اسم آخر يعبر عن قدرة الانسان على التفكير . النتيجة ، إذن ، هي أساس نفسها ؛ فالاثنان متحدان . وهكذا يزول التوسط بين الجانبين ونكون بصدد مباشرة . والنتيجة منظوراً إليها على أنها مباشرة ، أعني على أنها ما هو حاضر مباشرة أو ما يوجد هناك هي الوجود العيني . فالنتيجة هي شيء موجود لكن الأساس متحد مع النتيجة وبالتالي فالأساس هو نفسه آخر . وهكذا نكون بصدد فكرة عدد من الموجودات يحدد بعضها بعضاً بالتبادل على أن كلا منها هو أساس الآخر . فالمقصود بالوجود العيني كثرة الموجودات غير المحدودة ينعكس كل منها على الآخر — أعني كتناجح هي أساسها الخاصة —

وتلقى كل منها في الوقت نفسه ضوءاً على الآخر — فهي باختصار متضايقة وتشكل عالماً من الاعتماد المتبادل والترابطات البلامتاهية بين الأسس والنتائج . فالأسس هي نفسها موجودات هيئية . والموجودات بالمثل هي من زوايا كثيرة أسس بقدر ما هي نتائج ، (١) .

٢٦٣ — وقد يختار القارئ المبتدىء ، أحياناً ، في فهم الفارق بين مقولة الوجود being ومقولة الوجود العيني Existence ولقد أوضحنا الفارق إلى حد ما في الفقرة (١٨٤) لكنه الآن سيكون أكثر وضوحاً ، فـهيجل يستخدم كلمة الوجود الفعل العيني لتدل على شيء هو جزء من العالم أعني شيئاً يرتبط بغيره من الأشياء الأخرى ، ويشكل جانباً من نسق أو شبكة العلاقات التي نطلق عليها اسم العالم ، فالوجود العيني ليس هو الوجود المحض بل هو وجود مؤسس ، لأن لكل موجود أساسه في موجود آخر له بدوره أساسه في موجود ثالث وهلم جرأ . وهذه فبكرة أكثر تقدماً وتعقداً من فكرة الوجود المجرد الفارغ التي بدأ بها المنطق . لقد كان هذا الوجود بلامتين تماماً . أما الوجود العيني فهو متعين بواسطة الأسس . ولما كان الوجود العيني فبكرة هيئية معقدة كان من الصواب أن تظهر في مرحلة متأخرة في سير الجدول عن المرحلة التي ظهرت فيها فبكرة الوجود المجرد الخالص .

الخطوة التالية في سير الجدول هي الانتقال من الوجود العيني إلى الشيء .

« التقسيم الثالث »

الشيء . . . The Thing

٢٦٤ — تحدثنا منذ بداية سيرنا في دائرة الماهية عن فكرتين أساسيتين هما (١) الارتباط بالذات (٢) الارتباط بالآخر . فهاتان الفكرتان تعبران عن

(١) ولاس : المنطق فقرة ١٢٣

أى زوج من المقولات ظهر أمامنا فى هذه الدائرة . واقدم لنا الارتباط بالذات مقولة الهوية ، ولكن مادامت مثل هذه العلاقة تتضمن كذلك تمايز الذات عن نفسها وانفصالها عن ذاتها فإن علاقة الانفصال أو الاستبعاد هذه ، التى هى فى الواقع ارتباط بالآخر ، تعطينا مقولة الاختلاف . ولقد كانت المشابهة هى جانب الهوية أو علاقة الذات بنفسها ثم تحولت إلى الموجب ، فى حين كانت المخالفة جانب الاختلاف أو الارتباط بالآخر ثم تحولت إلى مقولة السالب . وأخيراً تحول ارتباط الذات بنفسها إلى مقولة الأساس بينما أصبح الارتباط بالآخر هو المؤسس أو النتيجة . ولقد أدت الوحدة المباشرة للأساس والنتيجة إلى الوجود العينى .

وعلى ذلك فإن الوجود العينى يتضمن هاتين العلاقتين : علاقة الذات بنفسها أو الارتباط بالذات ويطلق عليها هيجل اسم «الانعكاس فى الذات» ، وعلاقة الذات بالآخر أو الارتباط بالآخر ويطلق عليها هيجل اسم «الانعكاس فى الآخر» ، ومن ثم : فالوجود العينى هو وحدة مباشرة الانعكاس فى الذات والانعكاس فى الآخر ، (١) فكل موجود يتضمن هذين العاملين : عامل الانعكاس فى الذات الذى يعنى أن الموجود يعتمد على أساسه الخاص بوصفه وجوداً مستقراً متحداً مع نفسه ومستقلاً عن غيره وهو ما هو بغض النظر عن الموجودات الأخرى . وعامل الانعكاس فى الآخر الذى يعنى أن الموجود يعتمد على الموجودات الأخرى . والموجود الذى ينظر إليه بهذه النظرة المزدوجة يسميه هيجل بالشئ . وسوف نشرح ذلك فى الفقرة القادمة .

وعلى ذلك فأول مقولة فى دائرة الشئ هى مقولة : الشئ وخواصه .

(١) ولاس . المنطق فقرة ١٢٣ .

« التقسيم الفرعى الأول »

الشيء وخواصه

٢٦٥ — حين نقول : هذا شيء ، فإن هذا القول يتضمن لونا من ألوان الوجود القائم بذاته الذى يملك جوهرية خاصة أو قواماً خاصاً . . . Substantiality . وتحليلنا للمفهوم الشائع عن العالم يرينا أن العالم يتكون من (١) أشياء لها وجودها القائم بذاته ومن (٢) علاقات بين هذه الأشياء . والفكر الشائع ينظر إلى الشيء على أن له وجوداً قائماً بذاته مستقلاً عن العلاقات فى حين أن العلاقات لا توجد بذاتها كما توجد الأشياء . فلا بد أن تكون هناك أشياء ، لكن توجد العلاقات لأن العلاقة لا يمكن أن توجد بمفردها ، ولا يمكن للعالم أن يتألف من علاقات لحسب . وإذا ما نظرنا إلى الشيء بمزول عن علاقاته وجدناه شيئاً مستقلاً عن الأشياء الأخرى ؛ وهو على هذا النحو يوصف بأنه الشيء كما هو فى ذاته . وتلك هى على نحو الدقة الفكرة الهيكلية عن الانعكاس فى الذات التى تتحد مع نفسها فى هوية واحدة ومستقل عن غيرها . يقابلها الفكرة الثانية عن الانعكاس فى الآخر الذى يعطينا علاقة الشيء بالأشياء الأخرى وتلك هى خواصه .

٢٦٦ — وهذا التصور للخاصية يحتاج إلى قليل من الإيضاح ذلك لأننا سبق أن صادفنا فى دائرة الوجود مقولة الكيف : ومن الطبيعى أن نساءل : أليست الخاصية هى نفسها كيفاً . . ؟ ولو صح ذلك فلن يكون لدينا شيء جديد سوى اسم جديد للفكرة القديمة . ولن يكون سير الجدل فى هذه الحالة مقنعاً إذ مادامت المقولات الأخيرة لابد أن تكون أكثر هيمنة وأكثر حقيقة من المقولات الأولى فإنه ينتج من ذلك أنه ينبغى ألا تظهر مقولة سبق الغاؤها فى مرحلة متأخرة من سير الجدل حتى ولو تخففت تحت اسم جديد .

وعلى كل حال فليس الكيف هو نفسه الخاصية ، لأن الكيف كما سبق أن رأينا
تعيين يتحد مع الشيء نفسه في هوية واحدة (١٨٦) . أما الخاصية فهي لا تتحد
مع الشيء في هوية واحدة فنحن نقول : الشيء له خاصية . والاصل الذى صدرت
عنه الخاصية ، وهو الإنعكاس فى الاخر يشير الى ذلك : فهو يدل على أن الخاصية
ليست جزءاً من الشيء نفسه وإنما هي بالامرئ تدل على مدى تأثيره على أشياء
أخرى أو تأثيره بها ، فالماء ، مثلاً ، يسبب صدأ الحديد : وتلك خاصية الماء أن
يؤثر فى الحديد ، وخاصية للحديد أن يتأثر بالماء . والعلاقة المتبادلة بين الماء
والحديد تمثل انعكاسيهما أو اعتمادهما المتبادل كل منهما على الآخر (٢٤٩) . .
ومن هنا كانت الخاصية فكرة أكثر تعقيداً من فكرة الكيف المجرد الذى يتحد
مع الشيء نفسه بحيث يزول بزواله وجود الشيء نفسه .

وقد يعترض معترض فيقول : من المستحيل أن نفرق بين الكيف والخاصية
على هذا النحو ، فوجود النور الأحمر يعتمد على احمراره ، والاحمرار كيف ،
لكنه يمكن أن ينظر إليه أيضاً على أنه خاصية مادام يتضمن تأثيراً على العين .
وردنا على هذا الاعتراض هو أنه قد ينظر إلى الكيف على أنه خاصية : لكن
ذلك يتضمن وجهة نظر جديدة كما يعنى تطبيق مقولة جديدة أكثر عينية من مقولة
الكيف . ومن ماهية الجدل ذاتها أن تتحول كل مقولة إلى مقولة أخرى أكثر
عينية . فما كما تنظر إليه فى البداية تحت مقولة مجردة تنظر إليه (بل ويجب أن
يحدث ذلك) تحت مقولة أكثر عينية . فما ينظر إليه فى هذه اللحظة على أنه
وجود لا بد أن ينظر إليه بعد ذلك على أنه ماهية ، وأخيراً لا بد أن يتحول فى
لحظة ثالثة إلى فكرة شاملة Notion وهذه المقولة هي وحدها التى تصفه وصفاً
صادقاً ودقيقاً . وب نفس الطريقة نجد أن الاحمرار لا ينظر إليه لحسب على أنه
خاصية ، بل لا بد أن ينظر إليه مع سير الجدل على أنه كذلك . ومن هنا فإن

الواقعة . المحض الذى نقول : لا يوجد كيف الا ويمكن اعتباره خاصة ، لا تعد دليلا على أن السكاف والخاصة يمثلان مقولة واحدة .

التقسيم الفرعى الثانى

الشيء وعناصره Thing & Matters

٢٦٨ - نحن الآن فى مرحلة الشيء وخواصه : فاذا نظرنا إلى الشيء نظرة مجردة فهو الانعكاس فى الذات ، وإذا نظرنا إلى الخواص نظرة مجردة وجدناها الانعكاس فى الآخر . لكن الانعكاس فى الذات والانعكاس فى الآخر لا يمكن أن ينظر اليهما هكذا نظرة مجردة ، لأن كلا منهما يتضمن الآخر أو كلا منهما هو الآخر مثلما أنه هو ذاته سواء بسواء . لأن الانعكاس فى الذات هو فى بساطة الهوية الذاتية أو ارتباط الذات بنفسها ، وهو العلاقة الذاتية تتضمن كذلك تمايزاً بين الذات ونفسها أعنى اختلافاً (٢٠٨) أو انعكاساً الآخر . ومن ثم فالخاصية تصبح الآن انعكاساً فى الذات بينما يتحول الشيء إلى انعكاس فى الآخر . وهكذا يتبادل الشيء وخواصه مكانهما . فالخاصية ، وليس الشيء ، هل الآن الوجود المتحد مع ذاته فى هوية واحدة المستقل عن غيره . . . ولقد كان الشيء فيما سبق يمثل الوجود القائم بذاته المستقل فى ذاته ، أو ما يتحد مع نفسه ، أعنى كان الوجود الداخلى أو الماهية بينما كانت الخواص الوجود الخارجى غير الماهوى . لكن الخاصية الآن أصبحت الوجود الذى يتحد مع نفسه فى هوية واحدة ، وتحولت إلى وجود مستقل وجود داخلى أو ماهية . بعد أن لم يكن لها وجود منفصل عن الشيء الذى تلازمه فقد كان الشيء هو وحده صاحب الوجود المستقل . أى أن الخاصية تحولت إلى ، شيء إلى وجود مستقل . وهكذا لم يعد ينظر إلى الخواص على أنها ملازمة للشيء ، فحسب ولكنها أصبحت هى ذاتها موجودات صلبة يتألف منها الشيء : أنها العناصر التى يتكون منها الشيء .

والنظر إلى الخواص من هذه الزاوية يجعلها تكف عن أن تكون خواصاً
لتصبح عناصر للشيء .

٢٦٨ — من العسير للغاية أن نفهم ما يعنيه هيجل هنا بالعناصر . فهو يقول
أن العناصر التي تحولت إليها الخواص مستقلة ومتحررة من الارتباط بالشيء ،
لكنه من ناحية أخرى لا يزال يتحدث عنها بوصفها « صفات للشيء » (١) ويقول
عنها أنها « ليست في ذاتها أشياء » (٢) ولكنها « كائنات » (٣) .

صحيح أن الفكرة المجردة واستنباطها من الخاصية واضحة ومعقولة . لكننا
حين ننظر إلى أمثلة من العالم الخارجى نجد هيجل يتحدث عن عناصر مغناطيسية
وكهربية ، وعناصر حرارية وذات رائحة . . وما شابه ذلك . وفي استطاعة المرء
أن يعرف أن المغناطيسية ، والحرارة . . الخ يمكن للنظر إليها بوصفها ١ — خواص
للشيء ومن ثم بوصفها ٢ — كائنات شبه مستقلة ولكنها ليست أشياء بعد . لكن
هذه الفكرة لا تبدو مقنعة وكافية . فهناك فقرة في ظاهريات الروح يتحدث فيها
هيجل عن « العناصر الحرة أو المواد الحرة » وقد علق سير جيمس بيل S.J. Baillie
على كلية العناصر أو المواد Matters بمحاشية ذكر فيها أن هيجل استمد هذا
المصالح من علم الطبيعة في عصره (٤) . ومن الواضح أن هيجل قد أخطأ في هذه
الحالة حين أحل فكرة علمية عابرة غنى عليها الزمان الآن ، محل مقولة ضرورية

(١) ولاس المنطق فقرة ١٢٦ .

(٢) نفس المرجع .

(٣) نفس المرجع .

(٤) ظاهريات الروح ، ١٠ ، ص ١١٥

وخالدة . ومهما يكن من شيء فإن هذه المقولة لا تعبر عن الفكرة المحض للمادة
الفيزيائية . إذ يخيل إلى ، على قدر علمي ، أننا لو قلنا أن الروح تتألف من معارف
وانفعالات وأفعال إرادية لكننا بصدد مثال لمقولة الشيء وعناصره .

فالإرادة هي ، بادية ذي بدء ، خاصية للروح : فالروح تريد . لكن إذا
نظرنا إلى الإرادة على أنها كيان أو كائن entity شبه مستقل لأصبحت في هذه
الحالة عنصراً من العناصر المكونة للروح . لكن هذه النظرة إلى الروح تعني
أنك تطبق عليها مقولة ناقصة تماماً . لكننا إذا نظرنا إلى الروح هذه النظرة ، أن
صواباً أو خطأ ، كنا تطبق مقولة الشيء . وعناصره . وعلى ذلك فهذه المقولة
لا تدرس شيئاً يتعلق بالمادة الفيزيائية ، واستنباط مثل هذه المادة عمل يخرج عن
نطاق المنطق الذي لا يدرس إلا كليات خالصة فحسب .

أما المادة الفيزيائية فمن كليات حسية تقع في مكانها المناسب في فلسفة الطبيعة
وهذا هو المكان الذي استنبطها فيه هيجل بالفعل .

التقسيم الفرعي الثالث

المادة والصورة . . . Matter & Form

٢٧٩. العناصر التي درسناها في التقسيم الفرعي الأخير كانت تختلف بعضها
عن بعض ، فهناك عناصر كثيرة كل منها متميز عن الآخر .

وينشأ عدد العناصر المتميزة من التعدد السابق للخواص المختلفة التي تنتمي
إلى نفس الشيء . لكننا إذا ما فحصنا مفهوم الشيء الواحد لزال التمايز بين
العناصر المختلفة ولا تحدث جميعاً في عنصر واحد ، لقد كانت الخاصية تمثل
الانعكاس في الآخر لكنها تحولت إلى انعكاس في الذات وعندئذ تحولت الخاصية
إلى مادة . ومن ثم فكل مادة هي انعكاس مجرد في الذات . وذلك هو الارتباط

بالذات أهنى الهوية المجردة بغير اختلاف ، فالاختلاف ، إذن ، قد حذف من العناصر فزال التمييز بينها وتحولت كلها إلى مادة واحدة .

ولما كانت هذه المادة الواحدة لا تحتوى على أى تمايز داخل ذاتها فقد أصبحت مادة غير محددة ولا متعينة وليس لها مظهر ولا سمة ، ذلك أن كل تعين يفترض الحد والتمييز والاختلاف .

وكذا أن المادة تمثل بجانب الهوية المجردة ، وهى بذلك تصبح مادة واحدة لاسمة لها فكذلك الشيء بوصفه مكوناً من مادة يمثل الآن انعكاساً فى الآخر أهنى جانب التميز والاختلاف . وعلى ذلك يقع كل تمييز ، ومن ثم كل تعين وكل سمة فى جانب الشيء وتستبعد من جانب المادة .

وهكذا يتحول الشيء إلى صورة Form ذلك أن الصورة هنا تعنى المبدأ الذى به تعين المادة ، وتميز ويكون لها سمة ، وتطبع على المادة غير المتعينة والتي لاسمة لها . وبذلك نصل إلى مفهوم المادة والصورة .

٢٧٠ - هذا المفهوم الهيكل للمادة والصورة هو نفسه المفهوم اليونانى . فالمادة ليست المادة المتعينة التى ، نجدها عند الفزيائيين ، لأنها تكون فى هذه الحالة محددة أولاً صورة : كالحديد أو الماء أو الرصاص . وإنما المادة التى يقصدها هيجل هنا هى « الهيولى » غير المحددة أو غير المتعينة أو التى لاسمة ولا شكل لها والتى نجدها عند « انكسماندر » و « فيثاغورس » و « أفلاطون » وأرسطو . وليس الصورة ، من ناحية أخرى ، مجرد الشكل كما هو معناها حديثاً ، وإنما هى مجموع الصفات أو هى مبدأ التعين الذى ينضاف إلى « الهيولى » غير المتعينة فتصبح شيئاً فردياً محدداً ومعيناً : فهى الصورة بمعناها عند أرسطو .

الفصل الثاني

الظاهر

Appearance ...

٢٧١ — يتم الانتقال من الماهية بوصفها أساساً للوجود العيني إلى الظاهر على النحو التالي : لقد انشطر الشيء نصفين : مادة وصورة . لكن ظهر الآن أن كل نصف يضم النصف الآخر . فالصورة تشمل المادة ، كما تشمل المادة الصورة . ذلك أن المادة هي الوحدة المجردة مع الذات ، هي انعكاس الشيء في ذاته . أما الصورة فهي من ناحية أخرى انعكاس الشيء في الآخر . لكن الانعكاس في الذات والانعكاس في الآخر يمكن أن يحل كل منهما محل الآخر (فقرة ٢٦٧) .

وهذا يعني أن الصورة ، بوصفها الانعكاس في الآخر ، هي في الوقت نفسه الانعكاس في الذات أو المادة . والمادة بوصفها الانعكاس في الذات هي في الوقت نفسه الانعكاس في الآخر أو الصورة .

وهذا يعني أن الصورة هي الشيء كله لأنها تشمل المادة ، وأن المادة هي الشيء كله لأنها تشمل الصورة ..

ينتج من ذلك أن مفهوم الشيء متناقض . فهو من جهة مادة أو انعكاس في الذات وهو في هذه الحالة قائم بذاته مستقل عن كل ما عداه . وهو من جهة أخرى : صورة أي انعكاس في الآخر وهو في هذه الحالة مرتبط بغيره ، فاستقلال

الشيء إذن ينفي ذاته ويحوّله إلى افتقار لغيره . وإذا نظرنا إلى الوجود من هذا المنظور سميناه باسم : الظاهر .

٢١٢ — ويمكن أن يتضح مدى صحة هذا التعريف للظاهر، إذا ما ألقينا عليه قليلا من الضوء . فنحن نألف تماماً الفكرة التي تقول أن عالم الحواس عبارة عن ظاهره ، وهي تمثل فهما فلسفيا متقدما إلى حد ما ، لأن عالم الحواس لا يبدو لنا لأول وهلة على أنه ظاهر ، وإنما يوحى ، على العكس ، بأنه وجود قائم بذاته مستقل عن غيره . فالصخر الصلب يبدو شيئا نهائياً مطلقا يعتمد على نفسه تماما . وتلك هي وجهة نظر الوعي الساذج الذي ينظر إلى الصخر على أنه شيء مطلق . ولكن مع تقدم الفكر الفلسفي يصل الروح إلى معرفة أن هذا الوجود المستقل القائم بذاته هو في الوقت نفسه مفتقر إلى غيره تماما فهو يعتمد على شيء آخر هو الحقيقة المطلقة وأنه ليس إلا ظاهر لهذه الحقيقة

ومن المهم أن نعرف أن الشيء إذا نظر إليه على أنه ظاهر فإنه يتضمن تناقضاً فهو شيء د يُلغى نفسه ، على حد تعبير هيجل ، فهو ليس مجرد افتقار إلى الآخر ، لأنك حين تقول أن الشيء ليس له وجود من ذاته وإنما يعتمد تماماً على غيره فإنك لا تجعله بذلك يتضمن تناقضاً ، ولكنك تحرّمه لحسب من أية حقيقة ، لأنك تجعله في هذه الحالة فراغاً كاملاً وخوياً تاماً لا وجود له على الإطلاق فهو مجرد مظهر Show أو أنعدام مجرد . وليس تلك هي الفكرة الهيكلية عن الظاهر . فالشيء عنده ليس مجرد افتقار إلى الآخر فحسب وإنما هو انعكاس في الآخر ، وهو في الوقت نفسه وجود قائم بذاته مستقل عن غيره أعني أنه انعكاس في الذات . وهو على هذا النحو : متناقض . فهو وجود مستقل يلغى استقلاله ويحعل من نفسه مفتقراً إلى غيره .

والنظرة إلى العالم على أنه ظاهر تعنى أننا ننسب إليه تناقضا داخليا، ولقد كانت هذه النظرة في الواقع ، رغم أن هيجل لم يذكر ذلك في هذا السياق ، هي نظرة تلك الفلسفات التي رأت أن العالم عبارة عن ظاهر : فالحاول زينون الايلي ، مثلا ، أن يبين أن عالم الحواس يتضمن تناقضا ذاتيا صارخا ، وأنه بالتالي مجرد ظاهر . ولقد أخذ كانط بحجة مشابهة .

٢٧٣ — وعلى هذا النحو فالتا نجد أن الظاهر يمثل ما هو قائم من تناقض في اتحاد الانعكاس في الذات والانعكاس في الآخر . وهذا الاتحاد يشير إلى نتيجة هامة هي اتحاد الظاهر مع الوجود الداخلي ، فالماهية هي التي تظهر . لأن الانعكاس في الذات هو الماهية والانعكاس في الآخر هو الظاهر وهما متحدان وعلى ذلك فالظاهر ليس فراغاً أو لاحقية أو انعداماً وإنما هو الماهية ، فالماهية والظاهر متحدان وهما شيء واحد يقال مرتين . مرة بمعنى الماهية ومرة بمعنى الظاهر : فالماهية هي التي تظهر .

وهذه فكرة أعمق من فكرة التعارض الشائع بين الظاهر والحقيقة التي يصبح الوجود الخارجي وفقاً لها ، مجرد عدم فارغ ، بينما يكون الوجود الداخلي هو وحده الحقيقة . لقد وصفت الفلسفة الهندية العالم بأنه " مايا Maya " ، أعني أنه عدم محض ، أو بغير كيان non-entity . والعالم عند هيجل هو أيضا ظاهر لكن الظاهر هو الماهية أعني أنه ليس أقل جوهرية من الماهية نفسها ، وهذا يعني أنه من الجوهرى للماهية تظهر . فمن طبيعتها ذاتها أن تظهر . بينما نجد أنه من المستحيل عند الفكر الهندي أن نعرف لماذا يتجلى براهما Brahma في العالم لأن الماهية والظاهر منفصلان عند الفكر الهندي الذي يعتبرهما شيئين مختلفين أتم الاختلاف . وليس ثمة رابطة بينهما . أما عند هيجل فالماهية والظاهر متحدان في هوية واحدة بدلا من اختلافهما ، فوجود الماهية نفسه إنما يتمس في الظاهر ،

لأنها لابد أن تتحول إلى ظاهر . وهذا هو التصور الذى وصلنا إليه الآن والذى لابد أن ننتبه إليه جيداً .

التقسيم الأول

عالم الظاهر ... World of Appearance

٢٧٤ — ما قد كان فيما مضى شيئاً أصبح الآن ظاهراً أو ظاهرة ، أعنى أن الشيء ذا الوجود المستقل هو وجود متناقض يلقى نفسه بافتقاره إلى غيره . ولقد كان هذا الشيء عبارة عن مادة وصورة : المادة هى الوجود الداخلى والصورة هى العلاقة مع الآخر وهى تمثل الوجود الخارجى أو ظاهريه الشيء .

فالصورة إذن تصبح المظهر ، والمادة بالمقابل تصبح الماهية . ولكننا رأينا أن الصورة تضم فى ذاتها المادة ، وأن المادة نفسها جزء من الصورة (٢٧١) فالمادة إذن أو الماهية أو أساس الظاهرة ، يمكن أن ينظر إليها على أنها صورة أو جزء من الصورة . وبما أن الصورة ظاهرة فهى تجد أساسها فى ظاهرة أخرى . وبذلك نكون بصدد كثرة من الظاهرات المترابطة فيما بينها . وبجمله هذه الظاهرات تكون عالم الظاهر .

٢٧٥ — أشرنا فى دراستنا لمقولة الصورة والمادة إلى أننا ينبغي ألا نفترض أن ما استنبطناه هناك هو العالم المادى . وينبغى أن نسوق هنا كلمة تحذير مشابهة . إذ يجب أن نشير إلى أن هيجل يتحدث عن العالم ، لكننا لسنا هنا بصدد العالم المادى الذى لا يستبطن إلا فى مرحلة لاحقة أى فى فلسفة الطبيعة ، فالمنطق يدرس الأفكار الخالصة وحدها ، ونحن هنا بصدد ظاهريه العالم أى بصدد مقولة تتألف من عنصرين هما (.) الظاهريه .. Phenomenaeity (٢) الترابط النسقى لظواهر العالم . والعنصر الثانى هو فكرة العلاقة أو نسق العلاقات .

وليس تلك واقعة حسية وان كانت ، شأها شأن المقولات الخالصة كلها ،
يمكن أن تنطبق على الوقائع الحسية . والظاهرية ، من ناحية أخرى ، فكرة
خالصة وليس شيئاً . وكما أننا في مرحلة متقدمة من المنطق حين استنبطنا السكم لم
لستنبط الأشياء الحسية كالحجارة ، والزبد ، والمكان ، والناس ، وهي الأشياء
الحسية التي ينطبق عليها السكم ، وإنما استنبطنا الفكرة الخالصة بحسب ، فكذلك
ترانا هنا لا نستنبط عالم الحس ذاته ، أو أى عالم آخر ، وإنما استنبطنا الفكرة
الخالصة وحدها التي يطبقها الذهن حين ينظر إلى العالم ويعتبره عالم ظاهر .

التقسيم الثانى

المضمون والشكل . . Content & Form

٢٧٦ — ان الظاهرة تتألف من الصورة والمادة ، ولكن المادة تتحول لتصبح
جزءاً من الصورة ، والصورة تتحول لتصبح جزءاً من المادة (٢٧١) واعتبار المادة
جزءاً من الصورة ، واعتبار الصورة جزءاً من المادة يجعلنا ننظر إلى المادة والصورة
على أنهما يشكلان المضمون والشكل . ذلك أنه على الرغم من التمايز بين المضمون
والصورة أو الشكل فإن كلا منهما في جوهره هو الآخر . ونحن نجد في الفن عامة
مثلاً واضحاً على ذلك حين نغير في القصيدة بين مضمونها وبين شكلها : المضمون
الذي هو الفكرة أو العاطفة التي تعبر عنها ، والصورة التي تشمل الكلمات التي تعبر
عن الفكرة ، وقرض الشعر ، والوزن . الخ .

ولكن سرعان ما يتضح لنا أن هذا التمييز ليس كاملاً إذ من المحال أن نفصل
فصلاً تاماً بين المضمون والشكل ؛ لأن الشكل يجعل المضمون على ما هو عليه ،
ولأن مضمون القصيدة هو الذى يعين شكلها . ولو تغير شكل القصيدة لتغيرت
القصيدة ذاتها ، أعني لتغير المضمون نفسه . فشكل القصيدة ليس شيئاً مفروضاً على

المضمون من الخارج بحيث نقول أن الشكل والمضمون مختلفان أتم الاختلاف ،
بل على العكس فإن هذا الشكل المعين ضروري جوهرى لهذا المضمون المعين ، وبما
أن الشكل ضروري أو جوهرى للمضمون فإنه هو نفسه جزء من هذا المضمون .
وهكذا يتحد المضمون والشكل ويندمج الواحد منهما فى الآخر .

٢٧٧ — وهذا يبين لنا الفرق بين المادة والصورة من ناحية وبين المضمون
والشكل من ناحية أخرى . لآتنا يمكن بسهولة أن نظنهما شيئاً واحداً ، ونعتقد
بالتالى أن هيجل لم يتقدم خطوة واحدة ، وإنما يكرر نفسه لحسب . لكن الفرق
هو أن المادة والصورة فى سوية كل منهما مع الآخر . فنحن ننظر إلى المادة على
أنها عديمة الصورة ، وللصورة على أنها عديمة المادة ، فالعلاقة بينهما خارجية أعنى
أنهما منفصلان ولا يرتبطان إلا ارتباطاً خارجياً فحسب ، وليس الأمر كذلك فى
مقولة الشكل والمضمون لأن كلا منهما يعين الآخر فلا يوجد شيء اسمه المادة
عديمة الشكل فالمادة المجردة العارية تتضمن فى ذاتها شكلاً ما ونحن ننظر إليها
على هذا النحو لا تصبح مادة وإنما تتحول إلى مضمون .

التقسيم الثالث

الإضافة أو التضائف . . . Relation or Correlation

٢٧٨ — وصلنا فى مقولة المضمون والشكل إلى علاقة كل طرف فيها هو عين
الطرف الآخر فالجانب الأول أو الحد الأول هو نفسه الجانب الثانى أو الحد
الثانى . لقد كانت المادة والصورة منفصلتين . لكن المضمون اتحد مع الشكل ، فى مقولة
المضمون والشكل ، واندمج كل منهما فى الآخر . وينقلنا ذلك إلى دائرة جديدة من
المقولات خاصيتها المميزة هى أن جميع مقولاتها تتألف الواحدة منها من جانبين
بدلاً من الأزواج ، وكل جانب فيها متحد تماماً مع الجانب الآخر : فالجانب

الأول هو نفسه الجانب الثانى منظوراً إليه من زاوية مختلفة ، والمقولات التى تنصف بهذه الصفة هى ١ — مقولة الكل والأجزاء ٢ — مقولة القوة وتجلياتها ٣ — مقولة الداخل والخارج .

ولقد أطلق هيجل على دائرة هذه المقولات اسم الإضافة أو التضاف . ويمكن أن يعترض على ذلك ، (وهو اعتراض معقول) بأننا لاندرس طوال دراستنا لدائرة الماهية سوى مقولات الإضافة ، بل ان اعتمادها المتبادل بعضها على بعض يجعلها هى والتضاف شيئاً واحداً ، ولا شك أن ذلك صحيح ، لكن المسألة مسألة مصطلحات ، لقد وصل هيجل الآن إلى دائرة تتحد فيها جوانب كل مقولة من مقولاتها ، وهو يحتاج إلى مصطلح يعبر عن الفكرة العامة ، ولقد اختار لذلك مصطلحات الإضافة والتضاف . وقد لا يكون الاختيار هو الصالح أو المناسب لكن مادامنا فهمنا المعنى الذى يستخدم فيه هذا المصطلح فلا شيء يهم بعد ذلك . لأن ما يهم ، فى الواقع ، هو الفكرة لا الاسم . ولو كان اختياره لمصطلح الإضافة ليبدل به على معنى ضيق هو الذى يستخدمه فليس ثمة ما يدعو للإعتراض وكل ما يلغى عمله هو أن نتذكر باستمرار المعنى الضيق الذى يستخدم فيه هذا المصطلح .

التقسيم الفرعى الأول

الكل والأجزاء Whole & Parts

٢٧٩ — أول مرحلة للإضافة هى مقولة الكل والأجزاء ، ان حركة الجدل هنا شبيهة تماماً بحركته التى رأيناها عندما تكلمنا عن دائرة الاختلاف (من فقرة ٢٥٥ إلى فقرة ٢٥٩) وسوف يعين القارئ هنا أن يتذكر التقسيم الفرعى للاختلاف فاستنباط الكل والأجزاء شبيه باستنباط التنوع . فالمرحلة الأولى للاختلاف كانت تشير إلى اختلاف مباشر يقصد به أن المختلفات لا يتوسط الواحدة منها الأخرى ولا تعتمد كل منها على غيرها ، وإنما كل واحدة لاتأثر بالأخرى ، ومثل

هذا الاختلاف : هو التنوع . والمرحلة الأولى للإضافة هنا تشير أيضا إلى إضافة مباشرة أى إلى إضافة لا يتضمن فيها أحد الحدين الحد الآخر . ان كل حد منهما محايد وفي سوية مع الآخر

والاستنباط يقرودنا ، على هذا النحو ، إلى إضافة نقرر بصدرها أمرين ١ - أن الحدين فيها متعادلان ٢ - أن كل حد فيها مستقل عن الآخر ، وهذا التعريف هو تعريف الإضافة الذى ينطبق على الكل والاجزاء . فهذه الإضافة هى الإضافة الوحيدة التى تمتلك هاتين الخاصتين .

أولا : من الواضح أن الحدين فى هذه الإضافة متحدان وأن كلا منهما يعادل الآخر ، وكثيراً ما نعبر عن هذه الهوية بقولنا ام الشكل يساوى مجموع أجزائه : فكمية السكر التى تتكون من اثنتى عشر قطعة يمكن أن ينظر اليها على أنها كمية أحدى كلا وعلى أنها اثنتى عشرة قطعة أعنى أجزاء . وهما متحدان فالشكل يساوى الاجزاء .

ثانيا : الشكل والاجزاء لا يتضمن كل منها الآخر إذ من الواضح أيضا أن هناك استقلالاً بينهما ولهذا السبب نجد أن الإضافة مباشرة ولايسهل إدراك ذلك للوهلة الأولى : إذ لا شك أن الاجزاء لا تكون كذلك إلا بالإشارة إلى الشكل ، لكن الجزء محايد بالنسبة للشكل فلا فارق بين قطعة سكر فى مقدار وبين قطعة سكر مفردة بذاتها فهى هى فى كلتا الحالتين ، وكل مثل ذلك بالنسبة للشكل فوكل عن طريق أجزائه لكنه محايد لا يتأثر بأن يكون كلا أو لا يكون فالسكر هو نفسه سكر كرمناه فى كومة وأطلقنا عليه اسم الشكل نثرناه فى أبعاد المكان الأربعة .

٢٨٠ - وفى استطاعتنا أن نشرح هذه الفكرة ذاتها بطريقة أكثر إنفاً لنا فنقول : ان العلاقة بين الشكل والاجزاء هى علاقة ميكانيكية mechanical فحسب . ذلك أن العلاقة بين الشكل والاجزاء ليست علاقة عضوية ، ولا بآية علاقة

طورية أخرى . ولأنها لا يرتبطان فلا يتوسط الواحد منهما الآخر لكنهما مباشران . أما العلاقة العضوية ، كالعلاقة التي تربط الجسم الحي مثلاً بأعضائه فهي شيء آخر يختلف عن ذلك أتم الاختلاف . صحيح أننا نقول ، تجاوزاً إن الجسم الحي كل وأعضائه أجزاء ، لكن مقوله الكل والأجزاء تصبح مقولة ناقصة إن أردنا تطبيقها هنا بسبب أن الجسم الحي ليس محايداً بالنسبة لأعضائه . فالجزء الحقيقي لا يتأثر إذا ما انفصل عن المقدار كله ، ولكن الساق أو الذراع إذا بترت عن الجسد لتوقفت عن أن تكون ساقاً أو ذراعاً ، ولا أصبحت مجرد قطعة من مادة ميتة . إن العضو الحي هو وحده الذي يوضع في مكانه الخاص مع غيره من الأعضاء الأخرى ، وحين يتخذ مع غيره من الأعضاء علاقته المناسبة يعمل متعاوناً مع الشق العضوي كله . فالجسم ليس مجرد تجمع ميكانيكي للأجزاء . إن هذه العلاقة الميكانيكية هي وحدها التي يقصدها هيجل بمقولة الكل والأجزاء . وبهذا المعنى نجد أن الكل محايد للأجزاء وبالتالي فالعلاقة بينهما مباشرة (١) .

التقسيم الفرعي الثاني

القوة وتجليات القوة Force & Manifestation of Force

٢٨١ - الكل والأجزاء متعادلان ومتحدان ؛ ومن ثم فالكل حين يرتبط بالأجزاء فإنه لا يرتبط إلا بنفسه ، والأجزاء بدورها في علاقتها بالكل لا ترتبط إلا بنفسها بحسب . وعلى ذلك فلدينا هنا لحظة الارتباط بالذات أو الانعكاس في الذات ، لكن كل ارتباط بالذات فهو ارتباط سلبي أعني أن الارتباط لا يثبت ولا يؤكد الذات بحسب ولكن الذات تنفي نفسها أيضاً بأن تميز ذاتها من نفسها (٢٠٨) . أو بعبارة أخرى كل انعكاس في الذات هو كذلك انعكاس في الآخر (٢٦٧) . غير أن صورة الانعكاس في الذات هي صورة الهوية أو الاتحاد . أما صورة

(١) انظر فقرة رقم ٢٢٩ .

الانعكاس في الآخر فهي صورة الاختلاف أو التعدد . ولهذا فقد تحول :
الشيء ، المادة والمضمون ، كل بدوره إلى انعكاس في الذات ثم نظر إليهما جميعاً على
أنهما اتحاد أو وحدة بينما نظر إلى الخواص والشكل على أنها تعددات لأنها
انعكاس في الآخر .

نحن الآن ، إذن ، بصدد انعكاس في الذات يتحول في الحال إلى انعكاس في
الآخر . وذلك يعادل قولنا إن لدينا وحدة تميز نفسها في الحال وتتحول إلى
كثرة . ومادام الارتباط بالذات ، أو الوحدة هو جانب الماهية بينما الانعكاس
في الآخر أو الكثرة هو جانب الوجود الخارجي أو التجليات ، فالتنا نستطيع أن
نقول إننا هنا بصدد وحدة تتجلى في كثرة .

ولكن ليس الانعكاس في الذات هو حده الذي يتحول إلى انعكاس في
الآخر . فمادام الجانبان متعديين ، فإن ذلك يعني أن الانعكاس في الذات .
فلسنا هنا بصدد وحدة تتحول بالضرورة إلى كثرة من التجليات لكن أيضاً أمام
كثرة من التجليات تعبر عن نفسها في وحدة . ومثل هذا الارتباط بين الوحدة
والكثرة هو : القوة وتجليات القوة .

٢٨٢ — من الصعوبة البالغة أن نعتقد أننا بصدد استنباط حقيقي أصيل
للقوة وتجليات القوة . فلا شك ، فعلاً ، أن القوة ، كما سنرى ، هي هذه الوحدة
وتجلياتها هي هذا التعدد ، وهذا هو ما استنبطه هيجل لكن القول بأن ذلك هو
كل ما تتضمنه فكرة القوة وتجليات القوة قول باطل تماماً . ذلك لأن هذه الفكرة
تتضمن أفكاراً تجريبية أخرى . ويذهب دكتور مكنجارت إلى أن هيجل لم
يكن راها حين تصورهما على هذا النحو ، لأن اسم هذه المقولة ، القوة وتجليات القوة ،
اسم مجازي فحسب ، أو هو بالأحرى داسم لواقعة تجريبية عينية استخدمه هيجل ،
لأنه ظن أنه استنبط جميع العناصر التجريبية لهذه الواقعة ، وإنما لأن الواقعة

الخالصة قد تم استنباطها ؛ وهو يعنى بها علاقة الوحدة الخالصة التى تعود فتنحول إلى تعدد وكثرة ، وعلاقة التعدد التى تعود فتنحول إلى وحدة ، كما تتمثل على نحو واضح فى العالم الخارجى عن طريق الواقعة التجريبية ، (١) وبعبارة أخرى إن القوة هى خير مثال لهذه الوحدة مثلاً أن المكان هو خير مثال للسكن . ومن المرجح أن يكون هذا للتفسير صحيحاً ، ولو كان كذلك فسوف يوازى مقولة الطرد والجذب التى كان إسمها بغير شك إستعارة مجازية (فقرة ٢٠٩) .

٢٨٣ — علينا الآن أن نبين أن القوة وتجلياتها ليست سوى أمثلة لهذه الوحدة والتعدد السالف ذكرها . وذلك واضح جداً . فنحن ننظر إلى التعدد الهائل فى ظواهر الطبيعة بوصفه تجليات لقوة واحدة كامنة خلف السطح . وهكذا فنظر إلى الكهرباء بوصفها مظهراً من مظاهر البرق أو تجل له . وقل مثل ذلك فى الكهربية السالبة والموجبة ، وفى الإحساس بهدمة كهربية وغير ذلك من الصور . والحرارة تتجلى كذلك بطرق متنوعة ، ويمكن كذلك أن ينظر إلى طاقة الإبداع عند الإنسان على أنها قوة تتجلى فى سلوكه .

٢٨٤ — لا تظهر القوة فحسب ، بل لا بد لها أن تظهر لأنها ليست شيئاً آخر سوى مظهرها ، وبدون هذا المظهر لا تكون شيئاً فقط ؛ ومعنى ذلك أن القوة وتجلياتها ليسا شيئين منفصلين وإنما هما شيء واحد . ولذلك فلو زال أحدهما زال الآخر ؛ فالبرق ليس شيئاً مختلفاً عن الكهرباء إنه الكهرباء . ولهذا السبب فإن محاولة تغير الأشياء عن طريق مقولة القوة مجرد تحصيل حاصل لاجدوى منه ، لسبب بسيط هو أنها تفسر الشيء بنفسه . فتفسير البرق بالكهرباء ليس إلا تفسيراً للبرق بنفسه ؛ ومعنى ذلك أنه لا يمكن التفكير فى القوة بدون تجلياتها التى تظهر فيها .

(١) مكتوجارت شرح على منطق هيجل فقرة ١٤٦ .

٢٨٥ — ولذلك أيضا كان من العبث أن نقول ، كما يحدث عادة ، أننا نعرف تجليات القوة ولكننا لا نعرف القوة نفسها لأنها سر ممتنع علينا معرفته . والواقع أنه ممتنع علينا معرفة لسبب واحد هو : أنه ليس ثمة ما يعرف ؛ فالقوة إذا ما عزلت عن مظهر تجلياتها كانت عدما أو تجريداً فارغاً . إنها نفس التجريد الفارغ الذي تصادفه في حالة الانعكاس في الذات الذي يعزل عن الانعكاس في الآخر . وسؤالنا عن القوة في ذاتها يدل هو نفسه على ذلك ، فكملة : « في ذاتها » تعني أننا ننظر إليها بمعزل عن علاقاتها الأخرى أي تصورهما على أنها الارتباط الخالص بالذات : أو « الانعكاس في الذات » . ولكن العلاقة الذاتية لا يمكن أن تكون هكذا معزولة بذاتها . بل هي تتضمن بالضرورة العلاقة بالآخر ، إنها تتضمن التميز والاختلاف . فليس هناك شيء اسمه « الشيء » في ذاته ، الذي يخلو من العلاقات مع الأشياء الأخرى . ذلك لأنك إذا ما حطمت علاقة الشيء بالأشياء الأخرى فقد حطمت الشيء نفسه ، لأن وجود الشيء نفسه هو نسيج من علاقة مع غيره . والضرورة التي تهتم على القوة أن تظهر في تجلياتها هي نفسها الضرورة التي تهتم على الانعكاس في الذات الانتقال إلى الانعكاس في الآخر . والضرورة ، من جهة أخرى ، التي تهتم رد التجليات المتعددة إلى وحدة قوة واحدة هي بنفسها الضرورة التي تهتم عودة الانعكاس في الآخر إلى انعكاس في الذات من جديد أو هي التي تؤسس الأول على الثاني . ولقد سبق أن رأينا أن ذلك هو الحركة المنطقية الضرورية للفكر .

التقسيم الفرعي الثالث

الداخل والخارج . . . Inner & Outer

٢٨٦ تحدث القوة وتجلياتها في هوية واحدة . ولقد وصلنا إلى هذه النتيجة

من زاوية الفكر الخالص ، حين عرفنا أن القوة إذا ما عزلت عن تجلياتها ، أو القوة على نحو ما د هي في ذاتها ، ليست سوى الانعكاس المجرد في الذات . كما أن التجليات من جهة أخرى ، هي الانعكاس المجرد في الآخر . لكن الانعكاس في الذات والانعكاس في الآخر متحدان ، ومن ثم تتحدد القوة وتجلياتها في هوية واحدة .

وفي استطاعتنا أن نصل إلى هذه النتيجة ذاتها من الناحية التجريبية فنحن حين نعتقد أن البرق ، أو المطر ، ليس شيئاً مختلفاً عن الكهرباء ، أو القوة ولكن البرق هو الكهرباء ، أو أن القوة ومظهرها شيء واحد ، فإنا نصل إلى نفس الفكرة المنطقية .

إن الإضافة بين القوة وتجلياتها تعني أن القوة تمثل الهوية أو الوحدة ، وأن التجليات تمثل جانب الاختلاف والكثرة والانعكاس في الآخر . لكننا إذا نظرنا إلى مضمونيهما إظهار التمايز بينهما لأن مضمون الحدين واحد . وهكذا نصل إلى الاختلاف الصوري بين الداخل والخارج . وتلك هي آخر مقولة في دائرة الظاهرة .

٢٨٧ : سرعان ما ينصهر التمايز في وحدة فالداخل هو الأساس الفارغ أو الصورة الفارغة للانعكاس في الذات ، والخارج هو الصورة الفارغة للانعكاس في الآخر ، وهما أصلاً متحدان في هوية واحدة ، ومن هنا كان الداخل هو الخارج ، والخارج هو الداخل .

٢٨٨ : يلغى علينا ألا نفهم مقولة الداخل والخارج هذه ، كما قد يوحى لاسمها ، فهما مكانياً خالصاً . فهي لا تعني مثلاً ما بداخل الصندوق وما بخارجه . وليكنها الداخل والخارج باعتبارهما الماهية والمظهر . ولقد كان دبراهما في الديانة

الهندوسية هو الداخل بينما كان العالم هو الخارج . وحتى في جميع أمور الحياة اليومية نجد أن شخصية المرء وعواطفه ونواياه وبراعته هي الداخل بينما يمثل سلوك وأفعاله الجانب الخارجى .

٢٨٩ : ولكن سبق أن رأينا أن التفرقة بين الداخل والخارج تفرقة فارغة لأنهما ينصهران في وحدة واحدة . وتجاهل وحدتهما مع الإصرار على تأكيد التعارض الحاد بينهما هو خاصية الفهم .
و يبلح هيجل على أن تجاهل وحدة الداخل والخارج يؤدي إلى مالا نهاية له من الأخطار التي يقع فيها الفهم .

وهذا الموضوع من الموضوعات المحيية الأثيرة إلى نفس هيجل ، وهو يقدم لنا فيه أمثلة توضيحية تبين لنا مدى قوة مبادئ فلسفته حين تطبق على شئون الحياة العملية ، ولهذا فقد يكون من الأفضل أن تقتبس هنا بعض نصوصه ، ما دام وجود الإنسان الداخلى متحداً مع وجوده الخارجى . . . فالتنا يحق لنا أن نقول إن الإنسان هو ما يفعله ، وأن من الغرور الباطل أن يعتقد فرد من الناس بأنه في داخله أعظم منه في خارجه ، لأننا نستطيع أن نرد على هذا الإدعاء بكلمات الإنجيل : « من عمارهم تعرفونهم ، » (١) . . . وتلك هي الحال نفسها في الفن فلو أن رساماً ردىء الرسم أو شاعراً ركبك الشعر عزياً نفسيهما بأن رأسيهما مفعمة بمثل هليا فان عواءهما سيكون مؤلماً ، ولو طالب منا أن نحكم عليهما لا بما أتجاه بالفعل من أعمال ، بل بمقاصدهما ونواياهما ، فالتنا يجب أن نرفض هذا الإدعاء الباطل باعتباره إدعاء لا معنى له ، وقد يحدث العكس فنزعم أننا نستعين بهذا التمييز المصطنع بين الظاهر والباطن للحكم على إنتاج رجال ممتازين فنزعم أن ذلك لم يكن

(١) ولاس : المنطق فقرة ١٤٠ إضافة

سواء تعبير عن ظاهرهم ، لكن حقيقةتهم أو باطنهم فقد كان مختلفاً عن ذلك أنهم
الاختلاف .

فلم يكن هذا الإنتاج إلا قرضية لما في نفوسهم من وهو باطل وغرور منكر
لكن هذه الطريقة في النظر إلى الأمور هي طريق الغيرة التي لا يستطيع أن يحقق
شيئاً ذا قيمة فتحقر من شأن ما هو عظيم بأن تظهره صغيراً ، ، لاشك أن الإنسان
يستطيع أحياناً أن يخفي تفاصيل كثيرة من أحداث حياته . لكنه لا يستطيع
أن يخفي مجموع حياته الذي سيظهر حتماً في سباق الحياة حتى أننا نستطيع أن
نقول من هذه الزاوية أيضاً أن الإنسان ليس شيئاً آخر سوى سلسلة ما يقوم
به من أعمال

دوماً يسمى بالطريقة البرجماتية أو العملية Pragmatic في كتابة
التاريخ^(١) أساءت في دراستها للشخصية التاريخية العظيمة ، ، حين فصلت هذا
الفصل الكاذب بين الداخل والخارج ، والمؤرخ البرجماتي يعتقد أنه على حق بل
ومضطرب في تعقب البواعث الخفية التي تكمن وراء الوقائع الصريحة للتاريخ ،
 ويفترض أن المؤرخ ، في هذه الحالة ، يكتب بعمق أكثر إذا استطاع أن يزرع
الحالة التي تحيط بمن عظمناه ومجدناه ، ، غير أننا إذا ما نظرنا إلى الظاهر
والباطن بوصفهما شيئاً واحداً ، فلا بد أن نقول في هذه الحالة أن عظماء الرجال
هـو التاريخ أرادوا ما فعلوا ، وفعلوا ما أرادوا . (٢) وهيجل هنا ، كما هي

(١) راجع عرضه لهذه الطريقة في كتابة التاريخ بالتفصيل في ترجمتنا العربية
لكتابه « محاضرات في فلسفة التاريخ » الجزء الأول ص ٦٧ وما بعدها ، دار
الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٤ [المترجم] .

(٢) ولاس المنطق فقرة ١٤٠ إضافة

الحال دائما في كل موضوع يدرسه ، يشير إلى وجهة النظر العميقة كما يمرض وجهة النظر السطحية .

٢٩٠ — مقولة الداخل والخارج هي المرحلة الأخيرة لمقولة التضاييف . ولقد أصبح المتوسط الذي اختفى أو الذي وجد على نحو ضمني فقط في العلاقة المباشرة بين الكل والأجزاء واضحا صريحا ، فليس الداخل في حالة حياد بالنسبة للخارج على نحو ما كان عليه الحال في مقولة الكل والأجزاء ، بل أصبح كل منهما يتضمن الآخر تماما ويعتمد عليه اعتمادا كاملا ، وهما ، من هذه الزاوية يشبهان الموجب والسالب الذي تطور الاعتماد المتبادل فيهما تطورا تاما وأصبح ظاهرا صريحا في مقابل المباشرة والحيادية التي كانت قائمة في مقولة التنوع ، فما هو داخلي لابد بالضرورة أن يصبح خارجيا ، والعكس صحيح أيضا .

الفصل الثالث

الوجود بالفعل Actuality

٢٩١ — الانتقال من الظاهر إلى الوجود بالفعل انتقال سهل وبسيط للغاية فقد كنا حتى الآن بصدد سلسلة من المقولات المزدوجة كل واحدة منها تضرب جانباً يمثل الماهية وجانباً آخر يمثل تحمل الماهية وهو الظاهر، ثم تعينت الماهية والظاهر في المقولة الأخيرة بأنهما الداخل والخارج . ولكن توحيد الداخل والخارج هو توحيد الماهية والظاهر، وهذا يعني أن التمايز بين الماهية والظاهر قد اختفى وأنهما انصهرا في وحدة واحدة فكل منهما متوحد مع الآخر : والنتيجة هي وحدة الماهية والظاهر وهي مقولة الوجود بالفعل .

٢٩٢ — ينظر إلى الـكون في دائرة الماهية على أنه : مزدوج . فهو جانبان : جانب داخلي هو الماهية ، وجانب خارجي هو الظاهر . ولكل مقولة، على وجه الخصوص ، وجود داخلي ووجود خارجي . لكننا رأينا ، بصفة عامة ، أن الفصل الأول يدرس الماهية بوصفها أساساً للوجود العيني ويعالج الوجود الداخلي والوجود الخارجي ، بينما يدرس الفصل الثاني الظاهر أو الوجود الخارجي أو الوجود العيني الخارجي، ومن ثم كان الوجود بالفعل بوصفه المركب في المثلث هو وحدة الداخل والخارج ، أو وحدة الماهية والظاهر .

٢٩٣ — وعلى ذلك فليس الوجود بالفعل هو الوجود الداخلي فحسب .

ولا الوجود الخارجى وحده ولكنه الاثنان معاً . لأن الوجود الداخلى والوجود الخارجى لا ينفصلان ولكنهما متحدان . لكن التمييز بينهما مرفوع لحسب فهو مع الغائه قائم وموجود . فالوجود بالفعل له كذلك دذان الجانبان : الجانب الداخلى والجانب الخارجى ، لكن هذا التمييز موجود بداخل هويته الذاتية ؛ لأن الداخلى هو الخارج ، والخارج هو الداخلى . فالماهية تظهر نفسها تماماً . ولا يوجد شيء فى الماهية إلا ويظهر فى تجلياتها . وهذا التجلى هو الماهية ، وهو ماهوى وحقيقى كالماهية سواء بسواء .

٢٩٤ — ويستخدم هيجل مصطلح الوجود بالفعل Actuality بالمعنى الذى استخدم فيه غيره من المفكرين لفظ الواقع .. Reality . ومن ثم إن الموقف الذى قادتنا إليه هذه المرحلة من مراحل المنطق هو على النحو التالى : —

القول بأن العالم الخارجى المباشر هو الواقع الحقيقى .. Reality يمثل وجهة نظر وحيدة الجانب لا تصبح إلا من زاوية جزئية تعبر عن وجهة نظر المذهب المادى ووجهة نظر الحس المشترك . لكن القول بأن العالم الخارجى هو مجرد مظهر ، أو عدم ، أو هو اللاواقع أو اللاحقيقة Unreality والحقيقة هى ما يمكن بداخله أو هى الماهية الداخلية على نحو ما يوجد براهمة عند الهنود ، أو الوجود الخالص عند المدرسة الإيلية ، وهذا القول هو تجريد مضاد وحيد الجانب أيضاً . فلا شك أن العالم الخارجى عبارة عن ظاهر أو مظهر ، لكنه مع ذلك ليس عدماً خالصاً ، بل هو أساس وماهوى للحقيقة كالماهية سواء بسواء ، وما لم يكن إلا كذلك فسوف يكون من المستحيل أن نفهم لماذا ينبغى للماهية (سواء أكانت براهما أو الوجود أو غيرهما) أن تتجلى وتظهر نفسها ؛ لأنها تفعل ذلك لأن عملية الظهور هذه جوهرية لحقيقتها الخاصة ، فبدون مظهرها ستكون هى نفسها غير حقيقية ، فليست

الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل هي الماهية وحدها ولا هي التجلي أو المظهر وحده ولكنها الماهية التي تتجلى أو تظهر نفسها . ومن هنا فإننا يجب ألا ننظر إلى العالم الخارجى، أو المظهر، على أنه قناع يخفى وراءه الوجود الداخلى (أعنى أنه وهم أو مايا Maya أو خداع) وإنما ينبغى أن ننظر إليه ، على أنه يكشف الوجود الداخلى ويبرزه تماما لضره المعرفة . ومن هنا فلو أنك عرفت الخارجى فان ذلك يعنى فى الوقت ذاته أنك عرفت الداخلى ، لأن الخارجى هو تجلى الداخلى أعنى أنه هو نفسه الداخلى .

٢٩٥ — ولو أننا تساءلنا ما المقصود بالموجود بالفعل ، بهذا المعنى ، فلا بد أن يكون الجواب أن العقل هو وحده الموجود بالفعل Only the rational is actual . . . فليس كل الوجود الفعلى .. existence موجود بالفعل actual لأن بعض الأشياء الموجودة كالفرس ، مثلا ، ليست عقلية Rational ومن ثم فإن مثل هذه الأشياء عبارة عن مظهر فحسب أو بطلان خارجى لا يكشف عن العلة الداخلية للعالم . ويحاول هيجل أن يبرهن على ذلك بأن يلجأ إلى القول بأن تعريف الموجود بالفعل actual على أنه وحدة الداخلى والخارجى يتضمن فكرة الضرورة ، والضرورة تتضمن المعقولية . . Rationality ، ذلك لأن الضرورة هي نفسها المعقولية (فقرة ٧٤ و ٧٥) . وليس المقصود هنا بالطبع هو مجرد الضرورة الآلية الخارجية وإنما هي الضرورة المنطقية التي تربط بأحكام العقل . فالقول بأن هذا المواد أسود هو مجرد واقعة ، فهو على نحو ما هو عليه وحسب . لكن لم كان على هذا النحو ولم يمكن على نحو آخر ، لم لا يكون أحمر اللون مثلا . . . ؟ . إنه مجرد واقعة موجودة فقط ويمكن أيضا أن تكون على نحو مضاد أعنى أنها مجرد حادثة عرضية .

أما القول بأن $2 \times 2 = 4$ فهو قول ضرورى أو هو يمثل ضرورة .

فإذا أمكن أن نبين أن تعريف الوجود بالفعل بوصفه اتحاداً بين الداخلى والخارجى يتضمن من الناحية المنطقية تعريفه بأنه على هذا النحو بالضرورة المنطقية أو لابد أن يكون كذلك فسوف يمكن ، من ثم ، البرهنة على أن الوجود بالفعل هو العقلى ، وهذا هو معنى الفكرة المشهورة التى يعبر عنها هيجل بقوله :-

« ما هو عقلى موجود بالفعل ، وما هو موجود بالفعل عقلى ، (١) وما دام الوجود بالفعل هو اتحاد الداخلى والخارجى فان هذه الفكرة يمكن كذلك أن نعبر عنها بقولنا : إن ما هو عقلى فى العالم الخارجى هو وحده الذى يكشف بحق عن الوجود الداخلى فى الكون .

٢٩٦ - الواقع أن هذه الفكرة تعبر عن موقف جميع الفلسفات المثالية ، لأنه إذا كان المطلق هو العقل Reason لتتج من ذلك أن العقلى هو وحده الذى يكشف عن المطلق فى العالم . أما التساؤل عما إذا كانت الفلسفات المثالية تذهب إلى القول بأن كل ما هو موجود عقلى ، بما فى ذلك الشر وما يسمى اللامعقول بصفة عامة ، فهذا موضوع لابد أن نرجى* الحديث فيه إلى أن ندرسه فيما بعد (فى الفقرات ٤٢٥ - ٤٢٧) . أما ما نتحدث عنه الآن فهو أن التوحيد بين الوجود بالفعل وبين المعقولية من ناحية ، وبين الضرورة من ناحية أخرى يمثل جانباً جوهرياً فى الفلسفة المثالية ، ولذلك فالبرهان الحقيقى هل صحته يعتمد على البرهان العام للذهب المثالى ، كما يعتمد على جميع تلك الاعتبارات التى سبقناها فى الجزء الأول من هذا الكتاب . وعلى أية حال فان هيجل يحاول هنا أن يقوم باستنهاط مستقل لهذا الموقف بأن يبين لنا أن التعريف الذى ساقه للوجود بالفعل يتضمن ضرورة هذا الوجود ، ومن ثم ، فهو يتضمن معقوليته . وهذا البرهان ، لسوء

(١) د فلسفة الحق ، ، النصدير ص ٢٧ - ولاس : المنطق فقرة رقم ٦ .

الطالع غامض وعسير إلى أقصى درجة ، كما أن صحته مشكوك فيها ، وإن كانت
خطوطه الرئيسية تبدو على النحو التالي :

٢٩٧ — المطلوب أن نبرهن على أن : الوجود بالفعل هو نفسه الضرورة
وهناك عاملان يتألف منهما الوجود بالفعل هما : الداخلى والخارجى ، والداخلى ،
إذا ما نظرنا إليه على حده ، هو الامكان . Possibility . ذلك لأن الداخلى
هو الانعكاس فى الذات أو الارتباط المجرد بالذات أو الهوية ؛ ومن ثم فهو
يتبع قانون الهوية الذى يقول إنه ينعين عليه ألا يتضمن أى تناقض داخلى ، وكل
ما يحتوى بداخله على تناقض ذاتى فهل احتمالى أو ممكن Possible : صحيح أن
الظروف الخارجية قد تجعل من الواقعة التى تتسق داخليا واقعة مستحيلة ؛ فقد
يجوز مثلا أن أقول : إن السلطان قد يتحول إلى بابا Pope^(١) إذ بما أنه إنسان
فهو يمكن أن يتحول إلى المسيحية ويصبح قساً كاثوليكياً .. إلخ^(٢) . والمقصود
بكلمة ممكن ، أنه ليس فى العبارة تناقضاً ذاتياً ، لكن الظروف الخارجية قد
تجعل مثل هذه الحادثة مستحيلة ، فإذا قلنا إن الحادثة مستحيلة فنحن فى هذه
الحالة ننظر إلى الظروف الخارجية أعنى إلى الانعكاس فى الآخر أعنى إلى الوجود
الخارجى أو الواقعة . أما إذا نظرنا إلى جانبها الداخلى فقط ، أعنى إلى هويتها
المجردة لرأينا أنها فى هذه الحالة ممكنة ، والامكان هنا هو من النوع الذى نقول
عنه إن الشيء ممكن فى ذاته in itself أعنى أنه ممكن مادامنا نسقط من اعتبارنا
علاقته بالاشياء الأخرى^(٣) .

-
- (١) المقصود بالطبع الإشارة إلى السلطان العثمانى بوصفه ممثلاً للرجل المسلم
أى يمكن منطقياً أن يتحول زعيم المسلمين ليصبح زعيماً للمسيحيين [المترجم] .
(٢) ولاس ، المنطق ، فقرة رقم ١٤٣ إضافة .
(٣) لاشك أن السبب فى إدخال مقولة الامكان فى دائرة الوجود بالفعل يرجع =

إذا كان الداخلي يمثل الممكن إذا نظرنا إليه على حده ، فإن الخارجي إذا نظر إليه بذاته كان العرضي أو الحادث Contingent لأن الخارجي ، من ناحية ، وصفه وجوداً يوجد بالفعل فهو ليس مجرد امكان ، ومن ناحية أخرى فما دام الداخلي والخارجي متعدين فإن هذا الخارجي هو كذلك داخلي ، وبما أنه داخلي فهو امكان فحسب ، ولذلك كان الوجود الحسي هو الذي يوصف بأنه ليس ضرورياً ولكنه يمكن فقط ، فنحن نقول عن شيء من هذا القبيل «لأنه يمكن» أو لأنه قد يكون may be فإن ذلك يعني أنه قد لا يكون أيضاً ، ومن هنا كان الوجود الحسي الفعلي existenco هو الذي لا نجد له مبرراً عقلياً يفسر لماذا لا بد أن يوجد على نحو ما هو عليه أو قل إن الوجود الذي يكون الوجود المضاد له يمكن كذلك سواء بسواء . فهذا الحصان في اللون لكنه يمكن كذلك أن يكون رمادي اللون : وهذا هو العرضي أو الحادث . أما الضرورة العقلية فهي تلك التي يكون لها أساس في ذاتها بحيث يكون هذا الأساس علتها ومبررها الخاص . ومن هنا نقول عن البديهيات إنها واضحة بذاتها ، ونعني بذلك أن مبررها أو أساسها موجود بداخلها ومن ثم فهي ضرورية . أما العرضي أو الحادث فهو ما تموزه هذه الخاصية . إذن أساسه يوجد دائماً في شيء آخر ، فاللون الرمادي لهذا الحصان لا يقوم على علة ذاتية أو مبرر داخلي وإنما هو نتيجة لظروف خارجية كالوراثية مثلاً ؛ فأساس الحادث حادث آخر ، وأساس (أو علة) هذا الحادث الآخر حادث جديد وهم جراً . لكن هذا النسق المستمر من التحديدات الخارجية هو نفسه ضرورة ، لكنها ليست ضرورة منطقية وإنما هي ضرورة

== إلى حد ما لتأثير أرسطو الذي قابل بين «القوة» و«الفعل» ، والقوة هي الداخلي أو ما هو في ذاته أهني مجرد قابلية لم تظهر بعد إلى الوجود بالفعل . وهيكل ، بنفس المعنى ، يقابل بين الامكان والوجود بالفعل .

آلية ميكانيكية فحسب . والحادث ، من ثم ، ضرورى بهذا المعنى ، ولذلك كانت
الضرورة الآلية متضمنة أيضا في فكرة الوجود بالفعل .

٢٩٨ — البرهان واضح الى هذا الحد ، ولكنه يصبح بعد هذه النقطة غامضاً
لأن هيجل يسمى الآن الى الانتقال من الضرورة الآلية الميكانيكية الى الضرورة
العقلية المنطقية ؛ وليس واضحاً تماماً ما اقترحه لهذا الانتقال . وليس في استطاعتي
أن أفعل شيئاً سوى أن أقتبس ما قاله دكتور مكتجارت Dr. McTaggart —
وإن كان هو نفسه يكرر لحسب تفسير نويل Noel — فهو يقول : « يبدو أن
هذا الانتقال يعتمد على القول بأننا إذا ما نظرنا الى الوجود الفعلى existence
ككل لوجدنا أنه يشكل ضرورة ما أعنى أنه لن يكون في هذه الحالة حادثاً
عرضياً وإن كان يهوى الحدوث والعرضية كعنصر كامن في جوفه . وهو ان يكون
حادثاً عرضياً لأنه لن يكون له أساس خارجى عنه لكن الحدوث أو العرضية
يكون عنصراً فيه لأن كل جزء منه تحدده بقية الاجزاء الأخرى ، ومن ثم فكل
جزء سيكون أساسه خارجياً عنه ولا بد أن ينظر إليه على أنه عرضى حادث مادام
أساسه منفصلاً عنه ، (١)

٢٩٩ — ولا شك أن ذلك تفسير غامض . لكن الموقف العام لهيجل فيما
يتعلق بالوجود بالفعل واضح تمام الوضوح فقوله بأن العقل هو وحده الموجود
بالفعل ، وتلك نقطة هامة ، يعبر عن موقف مترتب على المبادئ الأساسية للفلسفة
المثالية (فقرة ٢٩٦) . لكن هيجل اختار أن يجرب البرهنة على هذا الموقف
بطريقة أخرى ، أعنى بأن يبين لنا أن تعريف الوجود بالفعل على أنه اتحاد الداخلى
والخارجى يتضمن القول بأن الوجود بالفعل هو والضرورة المنطقية شيء واحد ،
وهذه الضرورة المنطقية هي المعقولة ذاتها . علينا ، على أية حال ، أن نسلم بأن

(١) شرح على منطق هيجل فقرة ١٦٥

الموجود بالفعل هو الضروري وهو العقلي حتى نستطيع أن نواصل السير مع تطور هذه الدائرة من المقولات . فالوجود بالفعل يطور نفسه في ثلاثة مراحل هي : —

١ — الجوهر والعرض

٢ — السبب والنتيجة

٣ — التفاعل Rceiprocity [أو الفعل ورد الفعل]

القسم الأول

علاقة الجوهر

٣٠٠ — الداخلي هو أساس الخارجي . لكننا سبق أن رأينا في مقولة الوجود بالفعل أن الخارجي هو نفسه الداخلي ، ومن ثم فالوجود بالفعل هو المدعوم الأساسي بذاته ، بيد أن المدعوم الأساسي بذاته على هذا النحو هو الذي يحدد نفسه بنفسه ولا يحدده شيء آخر ، وهذا بالضبط ما نقصده بكلمة « الجوهر Substanto » . فنحن نقول عن شيء ما إنه جوهر حين نتصوره وجوداً مستقلاً قائماً بذاته . أما ما هو عكس ذلك أعني ما له وجود يعتمد على الجوهر ، أو ذلك الذي ليس له وجود مستقل قائم بذاته فهو عرض من أعراض الجوهر ومن هنا فإن أول مرحلة من مراحل الوجود بالفعل هي : الجوهر .

ولما كان الجوهر هو أساس نفسه فهو علاقة بالذات ، لكن العلاقة بالذات هي الهوية (فقرة ٢٥٣) وبما أنها متحدة مع نفسها فهي اتحاد ، وكل علاقة ذاتية على هذا النحو هي علاقة سلبية ، وهي حين تميز نفسها من نفسها تصل إلى الاختلاف والتعدد (فقرة ٢٠٨) . ولذلك فإن الجوهر يميز نفسه عن نفسه في تنوع خارجي . لكن ما يخرج الجوهر من نفسه ليس إلا ذاته ، وهكذا يخلق التنوع من جديد في علاقة ذاتية هي الجوهر ، فهو ليس إلا لحظة من لحظات الجوهر ينظر إليها مؤقتاً على أنها شيء منفصل : وهذا التنوع للحظات فانية يخرجها

الجوهر من ذاته ثم يمتصها من جديد بوصفها تحولات في وجوده الخاص هي ما نسميه : بالأعراض Accidents وما نحن أولاء لدينا الآن علاقة الجوهر بالأعرض .

٣٠١ - سبق أن ذكرنا في مقولة الخارجى والداخلى (فقرة ٢٩١) أن ازدواج الماهية قد اختفى أخيراً . ومن هنا فقد يعترض معترض على هيجل بأن الجوهر والأعرض يشكلان زوجاً من المقولات افترضنا أننا تجاوزناه أو أنه قد رفع . وتنطبق هذه الملاحظة ذاتها على مقولات أخرى من مقولات الوجود بالفعل كالسبب والنتيجة ، والفعل ورد الفعل . ويرى دكتور مكتجارت ، أن الازدواج الحالى : ليس هو الازدواج القديم الذى رفع في مقولة الداخل والخارجى ... ففى استطاعتنا ، فيما يرى هيجل ، أن نقابل بين الواقع الحقيقى على نحو ما يرى ككل وبين الواقع الحقيقى على نحو ما يرى كأجزاء . فعلى الرغم من أن المضمون واحد فى الحالتين فإن الشكل والأجزاء صورتان منفصلتان بحيث يمكن أن ينظر إلى الواقع الحقيقى Reality من زاوية أى منهما . وقل نفس الشيء على مقولة القوة وتجليها . لكن الأمر هنا مختلف : فالنظر إلى الواقع الحقيقى على أنه جوهر يعنى أنك تنظر إليه على أنه أعراض كذلك . وإذا نظرت إليه على أنه عرض فإنك تنظر إليه أيضاً على أنه جوهر ، (١)

٢٠٢ - مقولة الجوهر هي المقولة التى نظر د إسبنوزا ، من خلالها إلى العالم ، فهو يعرف المطلق بأنه الجوهر . وإذا نساء لنا عما إذا كانت الإسبنوزية فلسفة حققة أم لا فهذا سؤال توجب عنه النقطة التى وصلنا إليها الآن في سير الحـمدل . فالجوهر مرحلة ضرورية من مراحل التطور الذاتى للفكرة Idea وهو نقطة ضرورية في مجرى التفسير التدريجى للكون . لكن هذه الفلسفة ، وهذا التعريف

(١) شرح على منطق هيجل فقرة ١٧٦

المطلق ، لا يزالان ناقصين وغير كافيين إذا قيسا بالحقيقة الكاملة ، وهذا ما يبرهن عليه مواصلة سير الجدل بعد هذه النقطة . أعني أن القول بأن المطلق هو الجوهر قول صحيح ، لكن القول بأنه ليس جوهرأً لحسب وإنما هو بالآخرى ، إذا ما فهمناه على نحو أعمق ، ذات أرواح — هو الحقيقة الأبعد التي ينبغي علينا أن نشدها .

القسم الثاني

علاقة السلبية

٣٠ — بما أن الجوهر علاقة ذاتية سلبية فهو يضع أعراضه ويتجلى في الأعراض ؛ وبما أن العرض آخر بالنسبة للجوهر ، فهو يسلب الجوهر أو ينفيه . لكن الجوهر يعود فيمتص العرض في جوفه وهو بذلك ينفي نفيه ويصبح سلبية مطلقة (فقرة ٢٠٤) وعلى أية حال فنحصر السلب عبارة عن نشاط أو خلق أو قوة ، ولقد سبق أن شرحنا السبب الذي يجعلنا ننظر إلى عنصر السلب على أنه قوة في الجزء الأول من هذا الكتاب (فقرة ٤٣) وليس ثمة حاجة إلى إعادة شرحه هنا . ومن هنا إذا كان الجوهر سلبية مطلقة فهو نشاط مطلق أو قوة مطلقة : إنه جوهر نشاط فعال يضع قوة يخرجها من ذاته .

الجوهر يضع نفسه على أنه عرض . لكن ما يضعه وما يخرج من داخله هو ذاته ولذلك فإن ما يضعه هو جوهر . ومن هنا كان العرض جوهرأً آخر . وعندئذ يكون لدينا تصور لجوهر نشط فعال يمارس نشاطه في جوهر آخر يتقبل هذه الممارسة بوصفه جوهرأً متقبلاً *Passivo* وتلك هي مقولة السبب والنتيجة . الجوهر النشط الفعال هو السبب ، والجوهر المتقبل هو النتيجة .

القسم الثالث

دلالة التفاعل

٣٠٤ — تعتمد السببية على التفرقة بين الجوهر الفاعل active والجوهر المنفعل Passive لكن هذه التفرقة لا يمكن الإبقاء عليها وتدعيمها فالأفعال أو التقبل Passiveness هو تجريد محض . فما هو منفعل متقبل هو أيضا فعال فقط (لأنه جوهر أيضا) . وفي استطاعتنا أن نبرهن على ذلك في صورة فكرية خالصة أولا ، ثم في صورة أمثلة تجريدية ثانياً .

فاذا ما بدأنا بالصورة الفكرية الخالصة لاحظنا أن النتيجة هي ، مثل السبب ، جوهر . وإذا كان الجوهر سلبية مطلقة يمارس تأثيراً من حيث هو قوة فاعلة (فقرة ٣٠٣) فإن التفرقة بين السبب والنتيجة تنهار لأن كلا منهما سبب وكلا منهما نتيجة . فالجوهـر د ا ، مثلاً ، بوصفه فاعلاً يؤثر في الجوهر د ب ، بوصفه منفعلاً ، ولكن د ب ، بوصفه فاعلاً يؤثر كذلك في د ا ، وهذا هو د التفاعل ، أو د الفعل ورد الفعل .

٣٥ . أما من الناحية التجريبية ففي استطاعتنا أن نقول إنه إذا كانت الحرارة تذيب الشمع فإنا في هذه الحالة يمكن أن ننظر ، إذا شئنا ، إلى الحرارة على أنها جوهر فعال وإلى الشمع على أنه جوهر منفعل ، وعلى هذا النحو سيكون لدينا علاقة السبب بالنتيجة . لكن هذه النتيجة لا يمكن أن تظهر في الشمع ما لم يكن من طبيعة الشمع نفسه أن يذوب ، ولذلك فطبيعة الشمع هي جزء من طبيعة السبب . فمن طبيعة الحرارة أن تؤدي إلى هذه النتيجة في الشمع ، لكن من طبيعة الشمع أيضا أن يسلك هذا المسلك إزاء الحرارة ، فها هنا حالة نشاط متبادل .

وفي استطاعتنا أن نرى هذه النتيجة ذاتها في صورة متقدمة من حياة الإنسان الروحية : فنحن نتحدث عن المغريات والمثيرات التي تحقق بنا من جانب كما لو

كنا تتحول إلى موجودات سلبية متقبلة تماما في حالة الإغراء . غير أن إغراءنا يتم ، في الواقع ، بسبب استمالة المثيرات الخارجية لمشاعرنا وانفعالاتنا أي أن هناك نشاطا حقيقيا من الجانبين معا ، ولو كنا سلبيين لحسب لكان الإغراء مستحيلا ولما كانت مقولة التفاعل مقولة متقدمة على هذا النحو الذي يجعلها نقف على أعتاب المقولات الروحية للفكرة الشاملة فن الطبيعي أن نتوقع أن توجد الأمثلة الكاملة لها في الحياة الاجتماعية والروحية للإنسان .

وهذا هو السبب في أننا كثيرا ما نجد عسيرا علينا أن نقول ، حين نلج ميدان التاريخ والعلاقات الاجتماعية ، إلى أي حد ، مثلا ، تعتبر القوانين والدساتير في أمة من الأمة نتيجة لشخصية هذه الأمة ، أو إلى أي حد تكون شخصية الأمة مصدرا لقوانينها وشرائعها وما تكشف عنه هذه الصعوبة هو أننا نتحرك في دائرة لا يكفى في فهمها أن نستخدم مقولة السببية لأن المقولة الحقيقية هنا هي مقولة التفاعل .

وعلى الرغم من أن الأمثلة الواضحة لمقولة التفاعل إنما توجد في مراتب عليا من مراتب الوجود ، فإن هذه المقولة ، شأنها شأن جميع المقولات الأخرى ، يمكن أن تنطبق على الكون بأسره . ولقد وصلنا الآن إلى تلك المرحلة من مراحل الفكر التي ينظر فيها إلى الكون ككل على أنه يشكل دائرة مغلقة على نفسها من الفعل ورد الفعل المتبادلين . فكل جزء من أجزاء الكون يؤثر ، على نحو مباشر أو غير مباشر ، في كل جزء آخر .

٣٠٦ — يرى « هتشون سترلينج » H. Stirling (١) الذي يعتبر تفسيره ، على الأقل هنا ، تفسيراً هاما . أن مقولة التفاعل تمثل المرحلة التي وصلت إليها الفلسفة

(١) في كتابه « سر هيجل » الجزء الأول ص ٢١٧ و ٢١٨ و ٢١٩ و ٢٤٥ وفي فقرات أخرى .

قبل هيجل . فالمرآة المختلفة للفكرة التي طورت نفسها جدليا في المنطق قد فضت نفسها كذلك في الزمان في صورة مذاهب فلسفية متعاقبة فلدينا في فلسفة « بارمنيدس » و « هيراقليطس » سلسلة المقولات التي تمثل المثلث الأول . الوجود والعدم والصورورة أما عالم الفكر الحديث ، فيما قبل هيجل ، فقد كانت تسيطر عليه مقولات الفهم ، ومن ثم فتصوراته الأساسية هي التي تمثل مقولات الماهية . ولهذا نجد لدينا في التطور الجدلي للفكر في المنطق سلسلة المقولات الآتية : الجوهر ، والسببية ، والتفاعل . وذلك هو نفسه التسلسل التاريخي فاسبنوزا يمثل الجوهر ، وهيوم يمثل السببية ، وكانط يمثل التفاعل . وواضح طبعا ما يقصد بالقول بأن الفكرة الرئيسية عند هيوم هي السببية على الرغم من أن قيمة الملاحظة مشكوك فيها . ويرى « سترلينج » أن كانط يمثل مقولة التفاعل لأن الفكرة الرئيسية في فلسفته هي عالم التجربة . وهذا العالم ، كما نعرف ، هو المحصلة المشتركة من التفاعل المتبادل بين الأشياء في ذاتها وبين الصور الذاتية للإدراك الحسي (الزمان والمكان) والفكر (المقولات) ، أو بعبارة أخرى إن حقيقة الأشياء الجوهرية هي : التأثير المتبادل بين الذات والموضوع أما المقولة الجوهرية عند هيجل - وهي التي جعلته يتقدم ويجاوز جميع الفلسفات السابقة إنما توجد في مقولة الفكرة الشاملة Notion .

التقسيم الثالث نظرية الفكرة الشاملة

تمهيد :

٣٠٧ - تظهر الفكرة الشاملة من سير الجدول في مقولة التفاعل وهي آخر مقولة في دائرة المادية . لكن لكي نفهم ما هي الفكرة الشاملة ، وكيف تستنبط من التفاعل ، فقد يكون من الخير أن نعود القمقري إلى الجوهر ونتعقب في إيجاز خطوات الجدول من هذه النقطة .

الجوهر يضع نفسه في العرض ، وما دام العرض هو نفسه ما يخرج به الجوهر من ذاته فهو جوهر كذلك . ومن ثم فالجوهر الاول يؤثر في الجوهر الثاني ولدينا في هذه العلاقة مقولة السبب والنتيجة : السبب هو الجوهر الفاعل ، والنتيجة هو الجوهر المتفعل . ولكن ما دامت النتيجة جوهرأ فهي كذلك فعالة . ومن ثم فهي سبب يؤثر في السبب السابق . وعلى ذلك يكون لدينا تفاعل . وفي كل مقولة من هذه المقولات يكون لدينا جوهر يرتبط مع نفسه بعلاقة فهو يضع نفسه في ضده أولا بوصفه عرضا ثم على أنه نتيجة ثانيا وأخيرا على أنه جوهر فعال .

والجوهر وضده يتحدان الآن في هوية واحدة في مقولة التفاعل . بحيث يختلف التمييز بين السبب والنتيجة . لأن السبب قد أصبح نتيجة وأصبحت النتيجة سببا . وعلى ذلك فقد أصبح الجوهران شيئا واحدا .

سوف يصعب علينا أن نفهم ذلك إذا حصرنا أنفسنا في محيط الأمثلة التجريبية وحدها ؛ إذ لا شك أنه ؛ على الرغم من أن الشمس والأرض يؤثر كل منهما في الآخر ، فأنهما لا يصبحان لهذا السبب متحدين . لكن الشمس والأرض هما شيئان يفوقان السبب والنتيجة ، ذلك لأن فكرتهما تشمل بالإضافة إلى المقولات مجموعة من المواد التجريبية . ولكي نفهم وجهة نظر هيجل علينا أن نضع في ذهننا السبب والنتيجة الخالصين ، تماما كما أن اتحاد الوجود والعدم لا يعنى الوجود الجزئي كالأشياء ، مثلا ، هو والعدم الجزئي ، كالأشياء ، مثلا ، شيء واحد ، فكذلك لنا أن نؤكد أن السبب الجزئي كالأشياء مثلا ونفسه النتيجة الجزئية : الأرض ، بل علينا أن نجرد هذه الفكرة من المادة التجريبية بحيث ينصب تفكيرنا على السبب الخالص ، وسوف نجد أنه لا يوجد شيء في هذا السبب الخالص أكثر من سببيته .

وما دامت النتيجة هي السبب ، والسبب هو النتيجة ، ولا شيء لهما غير ذلك
[أى أنهما خلو من كل مادة تجريبية] فإن الاثنين متحدان اتحاداً كاملاً .

نحن نصل الآن إلى فكرة عن : موجود يخرج من نفسه إلى ضده ، وحين
يفعل ذلك لا ينتقل إلا إلى نفسه فحسب ، وهذا الضد لا يصبح شيئاً جديداً
مختلفاً ، وإنما يبقى ، حتى في النضاد ، متحداً مع نفسه في هوية واحدة .
وهذا هو تعريف الفكرة الشاملة . فهذا الموجود هو كذلك عود مطلق إلى
الذات لأننا نجد في مقولة التفاعل أن « ا » تعين « ب » ، ولكن « ب » تعين
« ا » كذلك .

وهذا يعني أن « ا » تعين نفسها ، فإذا ما انتقلت إلى ضدها فإن ضدها ينتقل
إليها أيضاً ، ولكن ما دام ضدها هو ذاتها فإن هذه الحركة الأخيرة ليست سوى
عود من الذات إلى نفسها . بيد أن هذا الموجود الذي يتصف بأنه حين ينتقل إلى
ضده إنما ينتقل إلى ذاته أو أنه يبقى طوال الوقت بلا تغير داخل ذاته ، هذا
الموجود لم يعد جوهرأ ولكنه أصبح الفكرة الشاملة .

٣٠٨ — هكذا يتم الاستتباط الجدلي لمقولة الفكرة الشاملة . لكن ذلك لن
يقنع حديث العهد بقراءة هيغل فسوف يقول متسائلاً : « السبب ، والجوهر ،
والكيف ، والكم — تلك كلها أفكار مألوفة ، وكل إنسان يعرف معناها ، لكن
من مناسب له أن سمع بهذه الفكرة الشاملة ؟ » ما هي هذه الفكرة الشاملة ؟ .
لأننا قد نفهم الاستتباط ، ولكننا لن نستطيع أن نفهم هذه الفكرة الشاملة التي
انتهى إليها الاستتباط . . . ويرجع سبب هذه الحيرة ، في جانب من جوانبها ،
إلى أن القائمة التي وضعها كانط للمقولات لم تكن تضم مثل هذه المقولة ولم تتضمن
أى تقسيم يقابل مقولات الفكرة الشاملة عند هيغل . ويمكن أن نقول إن مقولات

الوجود عند هيجل تقابل ، إلى حد ما ، مقولات الكيف والسكم عند كانط
ومقولات الماهية تقابل مقولات الإضافة والجهة . ولكننا لا نجد عند كانط مقابلا
لمقولات الفكرة الشاملة . إن اكتشاف الفكرة الشاملة يمثل ، على وجه الدقة ،
جانب الجدة في فلسفة هيجل أو هو الخطوة التي سارها بعد كانط .

إن أول ما ينبغي أن نضعه في إعتبارنا هو أن ما استبطنناه هنا هو دائرة
جديدة للفكر تختلف عن كل من دائرة الوجود ودائرة الماهية . لقد كانت مقولات
الوجود تنسم بالمباشرة أي أنها مستقلة . فكل مقولة من مقولاته إنما تدل على
أنها شيء مستقل قائم بذاته . صحيح أن سير الجدول بين لنا أن هذا الاستقلال
ظاهري فحسب ، وأن الكيف ليس معزولا بالدرجة التي يبدو عليها ، ولكنه
يتضمن السكم .. إلخ . لكن ذلك يحتاج إلى الفكر لكي يرغم مقولات الوجود
على الانتقال من عزاتها إلى علاقتها بجوهراتها . وهكذا انسم الوجود بسمه
المباشرة .

لكن هذا اللون من الوجود ينقلب ويصبح زائفاً فهو ينتقل إلى الماهية .
ويبرهن الانتقال إلى الماهية على أنه لم يعد ممكناً أن ننظر إلى الحقيقة على أنها مباشرة ،
بل لابد أن ننظر إليها الآن على أنها توسط . فقولات الماهية تتوسط الواحدة منها
الأخرى صراحة ، فكل مقولة متوسطة عن طريق ضدها ؛ الهوية عن طريق
الاختلاف ، والموجب عن طريق السالب ، والسبب عن طريق النتيجة ... إلخ .
والنقطة الهامة التي يجب أن ننتبه إليها هنا هي أن كل مقولة متوسطة لا عن طريق
نفسها ، وإنما عن طريق شيء مختلف عنها هو ضدها .

ولقد تحطمت هذه الفكرة كذلك في مقولة التفاعل ، لأن ضد الوجود أو
الجوهر ، الذي يتوسطه ، قد تحول لكنه لم يصبح ضده على الإطلاق وإنما أصبح

هو نفسه . وعلى ذلك فقد أصبح ينظر إلى الحقيقة الآن على أنها تتوسط نفسها بنفسها وهذه هي وجهة نظر الفكرة الشاملة . فالوجود هو المباشرة ، والماهية هي التوسط بالآخر ، والفكرة الشاملة هي التوسط الذاتي . أعني أن الفكرة الشاملة هي وجود يبقى في ضده متحداً مع نفسه ، وهو بذلك يتوسط نفسه .

ومادام كل توسط قد انهار هنا وتحول إلى هوية من ناحية ، ومادام التضاد الذي هو نفسه توسط قد تلاشى ، فإن الفكرة الشاملة قد أصبحت من جديد مباشرة . ولكن مادامت الفكرة الشاملة ، من ناحية أخرى ، تتوسط نفسها فهي بذلك توسط . ومن هنا كانت الفكرة الشاملة تمثل اتحاد المباشرة والتوسط ، إنها مركب الوجود (المباشرة) والماهية (التوسط) ، وعلى ذلك فهي تظهر هنا ، بحق ، على أنها العضو الثالث في المثلث الكبير للمنطق وهو الوجود ، والماهية ، والفكرة الشاملة .

٣٠٩ — لا شك أن السؤال : د ما المقصود بالفكرة الشاملة ؟ لا يزال بغير جواب . لكن لابد أن نتذكر أننا إنما نحدد فقط الملامح العامة للفكرة الشاملة . ومن المستحيل أن نأمل في تحديد أكثر قبل أن نصل إلى العرض التفصيلي للمقولات التي تشملها هذه الدائرة فهناك سوف نجد أن هذه المقولات تتصف بالتوسط الذاتي الذي سبق أن ذكرناه . أما الآن فنحن نحال أن نقول أكثر من أن مكروناات الفكرة الشاملة هي السمة العامة للتوسط الذاتي لقد كانت كل مقولة في دائرة الماهية متوسطة عن طريق ضدها .

أما في دائرة الفكرة الشاملة ، فإن كل مقولة لا تزال ، بمعنى ما ، متوسطة عن طريق ضدها ، لكن هذا الضد هو على نحو مباشر ذاتها . فقد يبدو للوهلة الأولى أن هناك تمايزاً حيث لا يوجد تمايز ، أو هو تمايز لسكنه في الوقت ذاته اتحاد وهوية على نحو مطلق ؛ وتلك هي فكرة التوسط الذاتي ، ولو أننا فهمناها فإننا نكون قد أدركنا معنى الفكرة الشاملة .

٣١٠ — وقبل أن نواصل السير إلى العرض التفصيلي للفكرة الشاملة، نود

أن نشير إلى ثلاث ملاحظات هي على النحو التالي :

أولاً : أن الفكرة هي دائرة الفعل Reason . ولقد كان الوجود هو وجهة نظر الإدراك البسيط في حين كانت الماهية وجهة نظر الفهم (قارن فقرة رقم ٥٤٥) واتسمت الماهية بسمات : الاختلاف ، والتمييز ، والتوسط . أما السمة التي تتميز بها الفكرة الشاملة فهي اندماج التوسط وامتصاص كل التمييزات داخل هوية مطلقة . ومن ثم كان مبدؤها هو هوية الاختداد . فتبدو الاختداد الآن على أنها متمايزة تماماً مطلقاً لكنهما متحدة اتحاداً مطلقاً أيضاً . وهذا هو مبدأ العقل .

٣١١ — ثانياً : وكما كانت الماهية هي دائرة الضرورة ، فكذلك نجد أن

الفكرة الشاملة هي دائرة الحرية . ذلك لأن التوسط الذاتي هو التعيين الذاتي ، والموجود الذي يعين ذاته موجود حر أما الضرورة فهي التعيين بواسطة الآخر . ونحن نجد الآخر في دائرة الماهية ، في صورة الضد ، يقف في مواجهة الماهية بوصفه شيئاً مختلفاً عنها . أما الفكرة الشاملة فقد تغلبت على هذا التضاد وامتصت ضدها في جوفها . فالضد الذي يعينها يبدو الآن على أنه ذاتها لحسب ، وهي بهذا الاعتبار لا يعينها شيء آخر غير ذاتها : ومن ثم فهي حرة أي أن التعيين بالآخر الذي يمثل الضرورة قد تحول إلى تعيين ذاتي، وهذا هو معنى قول هيجل « إن حقيقة الضرورة هي الحرية » (١) .

٣١٢ — وثالثاً أخيراً : فإننا نجد الفكر في دائرة الفكرة الشاملة قد أصبح

لامتناهياً ، وينتج ذلك أيضاً من التعيين الذاتي للفكرة الشاملة . فالفكر المتناهي

(١) ولاس : المنطق فقرة رقم ١٥٨ .

هو الفكر الذي يعوقه ضده ، أما حين يتمص هذا الضد فلن يكون ثمة شيء خارجي عن الفكر ومن ثم يصبح فكراً لامتناهياً . وسوف يتضح ذلك على نحو أكثر جلاء حين نصل إلى المرحلة الأخيرة في دائرة الفكرة الشاملة وهي : الفكرة المطلقة .

والمراحل الثلاث للفكرة الشاملة هي (١) الفكرة الشاملة الذاتية (٢) الفكر الشاملة الموضوعية ، أو الموضوع (٣) الفكرة .

الفصل الأول

« الفكرة الشاملة الذاتية »

٣١٣ — تنقسم الفكرة الذاتية إلى ١ — الفكرة الشاملة بما هي كذلك
أعني أن الفكرة الشاملة « في ذاتها » أو ضمناً an sich ٢ — الحكم ، وهو
الفكرة الشاملة الذاتية حين تشطر نفسها في تضاد أو الفكرة الشاملة خارج ذاتها
ausser sich ٣ — القياس وهو عودة الفكرة الشاملة من هذا التضاد إلى ذاتها
أو الفكرة الشاملة من أجل ذاتها Fur sich .

وهكذا نجد أن هذا الجزء من المنطق يعالج نفس الموضوعات التي يدرسها
المنطق الصوري . لكن في حين أن المنطق الارسطي تجريبي كله فإن المعالجة
الميجلية تستهدف أن تكون عقلية . وتطالعنا كتب المنطق التقليدية بأن هناك
كذا وكذا من أنواع القضايا ، وكيف وكيف من أشكال القياس . إلخ وهي
تخبرنا بذلك على أنه واقعة قائمة وموجودة دون أن تقدم لنا سبباً لما نقول .
والقول بأن هناك أشكالاً أربعة للقياس هو واقعة عمياء لا عقلية أو هو يعبر عن
اتفاق مطلق وعرضية كاملة محض صدفة ، تماماً كالقول بأن هناك خمس قارات
على ظهر هذا الكوكب (الأرض) . والمبرر الوحيد الذي يجعلنا نؤمن أن هناك
مثل هذه الأنواع الكثيرة من الحكم أو مثل هذه الأشكال الكثيرة من القياس
هو في بساطة أننا نجد ما كذلك في التجربة . ويقول ميجل « إننا بهذه الطريقة
نصل إلى منطق تجريبي empirical Logic — وهو يقيناً علم عجيب لأنه معرفة
لاعقلية لما هو عقل . والمنطق على هذا النحو يقدم لنا مثلاً سيئاً للغاية على تطبيق

دروسه الخاصة ، (١)

ومن ناحية أخرى فإن المعالجة الهيكلية للوضع نفسه تسير وفقا للنهج الجدلي : فالأنواع المختلفة من الحكم والقياس لا تتقرر لحسب ، وإنما تستتبط ، وبهذه الطريقة يرتفع المنطق من مستوى الوقائع التجريبية المسكدة إلى مستوى العالم العقلي الذي ينبغي أن يكون ، بوصفه علما للعقل ، فوق جميع العلوم الأخرى.

القسم الأول

الفكرة الشاملة بما هي كذلك

التقسيم الفرعي الأول

الكلى The Universal

٣٠٤ - تؤدي بنا السمة العامة للفكرة الشاملة التي قادنا إليها الجدول إلى عوامل الفكرة الشاملة أيضا ؛ فالفكرة الشاملة هي وحدة الضدين وما دام ضدها يتحد معها في هوية مباشرة ، فهي من ثم هوية مطلقة . وهذه الوحدة أو الهوية هي الكلى . وحق الكليات الحسية الشائعة: كالإنسان ، والمنضدة . والمنزل تمثل هذه السمة وهي أيضا تعبر عما هو متحد في هوية واحدة بين الجزئيات المختلفة . ولكن كلية الفكرة الشاملة تختلف - على نحو ما سوف نرى - اختلافا أساسيا عن هذه الكليات المجردة .

٣٠٥ - الفكرة الرئيسية هنا - وأدنى بها أن ما يتوسط نفسه هو هوية مطلقة هذه الفكرة يسهل فهمها . لكن لو كان الكلى هو في بساطة هذه الهوية فقد يظهر سؤال كيف يختلف هذا الكلى عن مقولة الهوية التي ظهرت في بداية دائرة الماهية . . . ؟ والجواب هو أن هذه المقولة كانت هوية مجردة وكان يقابلها الاختلاف المجرد بوصفه ضدها . أما هنا فالكلى هوية تحوي في جوفها ضدها . فهي لا تتحد

(١) مكرن Macron ص ١٦٣

مع نفسها فحسب وإنما تتحد كذلك مع ضدها . وهى على هذا النحو هوية
هينية . صحيح أنه قد ظهر أن مقولة الهوية فى دائرة الماهية تتضمن كذلك مقولة
الاختلاف . لكن المهم أن ذلك قد ظهر ولم يكن صريحا . وأما هنا فالسكى ،
كما سنرى ، هو نفسه ضده على نحو صريح ومباشر .

التقسيم الفرعى الثانى

الجزئى . . . The Particular

٣١٦ - مادامت الفكرة الشاملة تعارض نفسها بنفسها ، فإنها بذلك تسلب
نفسها ، وتعين ذاتها ، وهذا العنصر السالب أو التعين هو الاختلاف أو الجزئية
إنه الفصل Differantia [بالمعنى المنطقى للفظ] الذى يحدد الجنس Genus (السكى)
وهكذا نصل إلى الجزئى . فالكرة الشاملة هى هوية الصندين : السكى هو جانب
الهوية ، والجزئى هو جانب التعارض .

التقسيم الفرعى الثالث

الشخصى أو الفردى

٣١٧ - على هذا النحو نجد الفكرة الشاملة تسير إلى تضاد ذاتها وهذا التضاد
هو الجزئية . ولكن ضدها ليس سوى ذاتها لحسب . وهذه الهوية بين ضدها
ونفسها تؤلف سلبا للسلب وهكذا تعود الفكرة الشاملة إلى نفسها . ذلك لأن
الفكرة الشاملة إذا ما سلبت نفسها أولا وأصبحت ضدها ، فإن هذا التضاد قد
سلب الآن مرة أخرى ونحول إلى هوية مطلقة . ومن ثم فعودة الفكرة إلى نفسها
على هذا النحو هى وحدة السكى والجزئى ، إذ هو اتحاد الهوية والاختلاف أعنى
أنه الشخصى أو الفردى . ويمكن أن تشرح هذا الاستدلال نفسه بطريقة أخرى
فنقول : الفكرة الشاملة الأصلية حين تتحول إلى ضدها فإنها تخلق ثنائية داخل
نفسها ، لكن هذه الثنائية تلقى مباشرة من جديد ، وهى فى هودتها إلى نفسها
تصبح وحدة جديدة أو اتحاداً جديداً ، ولكنها الآن اتحاد معين مادامت حددت

نفسها أو عينت ذاتها من خلال الجزئى . وهذا الاتحاد الذى يعين نفسه على تصور
مطلق هو : الشخصى أو الفردى .

« إيضاحات »

٣١٨ — ليس السكى والجزئى والفردى ثلاث مقولات وإنما هى ثلاث
لحظات أو عوامل لمقولة واحدة لا تنقسم هى مقولة الفكرة الشاملة ؛ فكل لحظة
هى ذاتها الفكرة الشاملة كلها وهى كذلك متعددة اتحاداً مطلقاً باللحظتين الآخرين .
وذلك هو على وجه الدقة ضابغ الفكرة الشاملة : فهى من ناحية تتميز نفسها فى
عواملها ، لكنها من ناحية أخرى تظل موجودة فى هذه التميزات متعددة مع
نفسها اتحاداً مطلقاً حتى أنه لا يمكن لهذه التميزات أن تفسد اتحادها المصحف
المطلق أو وحدتها وهويتها الذاتية البسيطة .

فلحظة الكلية هى لحظة الوحدة الذاتية البسيطة للفكرة الشاملة أعنى أنها تمثل
عامل الاتحاد والهوية فى الفكرة : أما لحظة الجزئية فهى عامل الاختلاف ، وعلى
الرغم من أنها بذلك تكون ضداً للكلية فإنها متعددة معها . إذ كلما وقف السكى
فى مواجهة ضده فهو واحد من اثنين فحسب أعنى أنه يصبح جزئياً وهكذا يتحد
السكى والجزئى فى هوية واحدة . أما الفردية فهى ، من ناحية ثالثة ، وحدة السكى
والجزئى . وإذا ما نظرنا إلى السكى والجزئى على هذا النحو بوصفهما عاملين فى
الفردية فإننا نستطيع أن نقول أن كلا منهما هو بالتالى الفردية بأسرها (من حيث
أننا سبق أن ذكرنا أن السكى والجزئى متحدان) . وهكذا يتحد السكى والجزئى
والفردى اتحاداً كاملاً بحيث تكون كل لحظة من هذه اللحظات الثلاث بمثابة
للحظتين الآخرين بالإضافة إلى نفسها . ومن هنا كانت كل لحظة هى الفكرة
الشاملة التى لا تنقسم .

ومن الواضح أننا وصلنا الآن إلى الدمج المطلق للترسطة كله أو إلى الهوية في الاختلاف على نحو مطابق أو العكس إلى الاختلاف في الهوية ، وهذه العملية هي التي تشكل وجود العقل نفسه .

٢١٩ المصطلح الألماني الذي يرادف الفكرة الشاملة هو: der Begriff
ومن المترجمين من يترجمه « بالتصور Concept » - لكن الغالبية العظمى من الذين ترجموا النصوص الهيجلية أو الذين شرحوها ترجمون هذا المصطلح في هذا السياق بالفكرة الشاملة Notion^(١) ويبدو أن هذه الكلمة الأخيرة أفضل من كلمة « التصور » إذ من الأهمية الأساسية أن نذكر بوضوح بين الفكرة الشاملة وما نسميه عادة بالتصور . فكل فكرة مجردة في أحاديث الناس اليومية مثل : الإنسان ، المنزل ، البياض ، الخيرية - الخ توصف عادة بأنها تصور ؛ ويطلق على مثل هذه التصورات اسم الكليات . وتوصف الدائرة العامة لمثل هذه الكليات بأنها دائرة الكل . غير أن الكل بهذا المعنى يختلف أتم الاختلاف عن الكل الهيجلي الذي هو عامل من عوامل الفكرة الشاملة . وإذا لم يكن هذا الفرق واضحاً في ذهنتنا فسوف يكون من المستحيل علينا أن نفهم الخصائص الجوهرية للفكرة الشاملة : فالتصور ، ألف هو كل مجرد أما الكل عند هيجل فهو Concreto الأول مجرد لأنه يستبعد من ذاته الجزئي والفردى ، فالإنسان الذي ألف هذا الكتاب ، فرد . وكلمة « إنسان » كلي و « الذي ألف هذا الكتاب » هو الجزئي أو هو الفصل differentiel . وكلمة « إنسان » الكلية تستبعد بصفة خاصة كل الحضارة الجزئية ، وبالتالي فهي تجريد فارغ غير متعين ولكن الفكرة الشاملة

(١) ومع ذلك فإن مستر مكرن Macran قد واصل ترجمة هذا المصطلح بالتصور في كتابه « نظرية المنطق الصوري عند هيجل » .

تظهر من الناحية الجدلية من مقولة التفاعل بوصفها متوسطاً ذاتياً أو تعيناً ذاتياً ، ومن ثم فهي تظهر بوصفها هوية تعين نفسها على نحو مطلق . وبما أنها هوية فهي كلية ، ولكن هذه الهوية متعينة ، ومن ثم فهي في الوقت نفسه جزئية لأن التعين هو الجزئية . والكلية التي هي في نفس الوقت جزئية هي الفرد أو الشخص وهكذا نجد أن الفكرة الشاملة ليست تجريداً فارغاً كالنصيرات التي تتحدث عنها كتب المنطق وإنما هي عينية تماماً .

وإذا سأل سائل : ما هي الأمثلة التي يمكن أن نسوقها للكماليات الحقيقية إذا كانت التجريدات المألوفة كالإنسان ، والمنزل ، والكتاب . الخ ليست كماليات حقيقية كان الجواب هو أن مقولات المنطق ، وكذلك الأفكار الشاملة التي اشتمل عليها فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح هي أمثلة لهذه الكماليات الحقيقية . ومن ثم فإن الكلي والوجود ، هو كلي حقيقى لأنه يخرج من داخله الجزئى الخاص به وهو العلوم ، ، ويصبح عينياً في « الصيرورة » .

٣٢. — في استطاعتنا الآن أن ندرك أن الفكرة الشاملة هي العصب الخفى وهي السر ، وهي الحياة السارية في المنطق كله . كما أننا نستطيع الآن أن نفهم معنى العبارة التي ذكرها هيجل في بداية دائرة الوجود وهي « الوجود هو الفكرة الشاملة ضمناً » (١) . فلقد كنا في الواقع ندرس الفكرة الشاملة طوال دراستنا للمنطق حتى منذ أول خطوة في دائرة الوجود ؛ ولكن الفكرة الشاملة هناك كانت محتبئة وقد ظهرت الآن إلى « النور » بوصفها الحقيقة الداخلية لعملية السير كلما ، الآن فقط وصلنا إلى الفكرة الشاملة بوصفها فكرة شاملة بعد أن كانت فكرة شاملة بوصفها وجوداً نارة و بوصفها ماهية نارة أخرى أعنى بعد اختفائها وراء

(١) ولاس — المنطق فقرة رقم ٨٤ .

صور أخرى شتى غير صورها الخاصة ، لقد كانت فيما سبق ضمنية وأصبحت الآن صريحة علنية .

في كل مثلث من مثلثات المطلق نجد أن أول مقولة هي الكلية ، والمقولة الثانية هي الجزئى ، والثالثة هي الشخصى أو الفردى فالوجود هو الكلى ، وهذا الكلى متحول إلى عنصر -الب أو تعين أو اختلاف أعنى إلى عدم ! وهذا هو الجزئى لكن الكلى ، أو الوجود ما دام قد تعين بالجزئية أو الاختلاف على هذا النحو فإنه يصح فرداً هو الصيرورة وتلك هي العملية ذاتها التى نجدها طوال سير المنطق . كما نجدها فى تقسيم المذهب نفسه . فالفكرة المنطقية بصفة عامة هي الكلى ، والطبيعة هي الجزئى أو هي دائرة الاختلاف أما الشخصى أو الفردى فهو الروح العيى .

٣٢١ - وأخيراً لابد أن يكون قد اتضح الآن . لماذا هي هذه الدائرة من المطلق باسم الفكرة الشاملة الذاتية أو باسم الذاتيه . فلما تدرسه هو بالضرورة الفكر ، أعنى التصورات ، والأحكام ، والاقيسة . وينظر إلى الكرن الآن على أنه ذاتية أو فكر . وينذهب هيجل إلى أن الذات هي الفكرة الشاملة ، والعكس أن الفكرة الشاملة هي الذات . وأبسط طريقة نفهم بها هذا القول هو أن نود إلى كانط : فقد جال كانط الرعى وشطره نصفين : المادة المعطاة ، والصورة . والنصف الأخير هو المقولات ، والزمان ، والمكان . وهذه كلها خاصة بالآنا أو الذات ، أو هي الذات نفسها . أما المضمون المادة فهو يأتى من الخارج ، وهو بما هو كذلك ليس الذات ، لذا نساءلنا لأن ما المقصود بالذات (أو الآنا) فى ذاتها بمعزل عن هذا المضمون الجزئى أو ذاك الذى يتصادف وجوده فى لحظة من اللحظات لكان الجواب هو أن الذات (أو الآنا) هي الفكر الخالص . أعنى أن الذات عند كانط هي المقولات الإثنتى عشرة أما عند هيجل فهي الفكرة

الشاملة التي تمثل جملة أو مجموع المقولات كلها وهي السر الداخلي لهذه المقولات .
لقد كانت الذات أو الأنا عند كانط ذات مجردة أو هي كل مجرد أو هوية
خالصة متحدة مع نفسها ، ومن ثم ظل السؤال : كيف ولماذا تميز المقولات نفسها
إلى اثنتي عشرة مقولة — يمثل مشكلة غير حل أما عند هيجل فقد وجد الحل
لهذه المشكلة فالدات بوصفها الفكرة الشاملة هي كل عينى بقسم نفسه إلى الجزئية
لكنه يظل مع ذلك كلياً ؛ وبما أنها عينية فهي تشمل جميع المقولات وهي نفسها
كل المقولات .

القسم الثاني

الحكم The Judgement

٣٢٢ - يضع المنطق الصوري نظريته في الحدود ويصنفها - وهي النظرية التي تقابل عند هيجل الفكرة الشاملة بوصفها فكرة شاملة . وهو بذلك يقرر ، بغير مبرر وبلا معنى ، أن هناك أحكاماً إلى جانب الأفكار الشاملة أو التصورات ثم تراه يبدأ في ترتيب أو تصنيف هذه الأحكام بنفس الطريقة التصفية ، وأخيراً يدرس الصور المختلفة للحكم بوصفها مجرد وقائع توجد على ما هو عليه دون أن يقدم مبرراً لذلك . وبعد أن يفرغ من نظريته في الأحكام تراه يبدأ بنفس الطريقة التجريبية فيقرر أن هناك أقيسة ، وأن أنواع الأقيسة هي كيت وكيت .

أما طريقة السير عند هيجل فهي مختلفة عن ذلك أتم الاختلاف فلم يقدم لنا هيجل في دائرة الوجود أو دائرة الماهية ، كما فعل كانط ، مجرد قائمة للمقولات لا معقولة جمعها بطريقة تجريبية ثم رتبها في أي نظام ، لكنه استنبط المقولات ، كل واحدة من الأخرى ، استنباطاً نسقياً . وهو بنفس الطريقة يستنبط الحكم من الفكرة الشاملة ، والقياس من الحكم ، أما الأنواع المختلفة من الحكم والقياس فسوف تستنبط كلها في مكانها المناسب بوصفها مراحل عليا للتطور الذاتي للفكرة .

٣٢٣ - وعلى ذلك فالفكرة الشاملة تنتقل بالضرورة إلى الحكم ، وعينا

الآن أن نعرض لهذا الانتقال المطلق . لقد ظهر الحكم من لحظة الفردية ، لأن الفردى بوصفه وحدة للفكرة الشاملة إلى نفسها فهو عبارة عن سلب للسلب أو هو سلب مطلق . ومن هنا تندمج التميزات بين الكلى والجزئى وتختفى فى الفردى وهكذا يصبح مباشرة . وإذا وصفناه بأنه مباشرة فإننا نوصفه بأنه وجود مستقل لأن المباشرة هى نفسها الاستقلال (قارن فقرات ٢٣٨ - ٢٣٨) . والفردى هو فى الوقت ذاته عبارة عن شمول Totality لأنه يشمل الكلى والجزئى فى جوفه . إنه شمول الفكرة الشاملة أو مجموعها ، وهو لذلك كل مستقل مطابق على ذاته . لكن الجزئى والكلى يمثل كل منهما شمولاً أيضاً لأن كلا منهما متحد مع الفردى فى هوية واحدة ، فكل منهما ، إذن ، شمول أو كل مستقل مباشر وهكذا تنقسم الوحدة الأصلية للفكرة الشاملة إلى هذه الشمولات الثلاثة Totalities الذى يستقل كل منها عن الآخرين . وعامل الاستقلال هو الذى يودى إلى هذا الانفصال . وعلى هذا النحو نجد أن لحظات الفكرة الشاملة التى كانت فيما سبق متحدة اتحاداً مطلقاً قد انفصلت الآن وأصبحت كل واحدة مستقلة عن الأخرى . وهذا التمايز أو هذا الانفصال لوحدة الفكرة الشاملة إلى شمولات مستقلة هو الحكم (١) . ويذهبى علينا أن نلاحظ أن التمايز والانفصال لا يدخل إلى الفكرة الشاملة عن طريقنا نحن ، وإنما الفكرة بنشاطها الذاتى تمايز نفسها وهى بفعالها الخاص تصبح حكماً ، وهذا هو الطابع الأصيل للاستنباط المطلقى كما سبق أن لاحظنا .

وهذه الحقيقة موجودة فى كلمة الحكم الألمانية Urtheil فالاشتقاق اللغوى لهذه الكلمة يعنى التقسيم أو الانقسام الأصيل أو الانفصال والتمايز لاتحاد سابق .

(١) قارن فقط ٢٣٩ من هذا الكتاب .

٣٢٤ — ما قد كان ضمنياً في الفكرة الشاملة قد أصبح الآن واضحاً صريحاً في الحكم . فلقد سبق أن رأينا أن الفكرة الشاملة تتألف من ثلاثة عوامل متميزة ومتعددة في وقت واحد . وعامل الوحدة والاتحاد لا يستبعد . فكل حكم يقرر في وقت واحد الاختلاف والهوية لعوامل الفكرة الشاملة . ومن ثم ففي قضية مثل « هذه الوردية حمراء » نجد أن « هذه الوردية » عبارة عن فرد بينما نجد حمراء هي الكلي ، وإذن فالمضمون الحقيقي للقضية باستثناء المسادة التجريبية هو :

الفردى هو الكلي

فلدينا هنا أولاً وقبل كل شيء اتصال الفردى والكلي واختلافهما . فهما الطرفان النهائيان للحكم وقد وضعا على أنهما مختلفان الواحدة عن الآخر . فالموضوع مختلف عن المحمول ؛ وإلا أضحى إذا لم يكن ثمة اختلاف فإن يكون لدينا سوى قضية تعبر عن مبدأ الهوية مثل « الوردية هي الوردية » . وإذا كنا نجد الاختلاف واضحاً على هذا النحو فإتينا نجد أيضاً أن الرابطة المنطقية Copula تعبر عن الهوية . فالحكم يقرر أن الموضوع هو المحمول . وسوف نلتقى بعد قليل بأنواع أخرى من الحكم تقرر حقائق « الجزئى هو الكلي » ، و « الفردى هو الجزئى » . وعلى هذا النحو نجد أن ما كان ضمنياً في الفكرة وهو اختلاف وهوية عواملها قد أصبح الآن صريحاً في مراتب عليا من الحكم .

٣٢٥ — نبدؤ الرحلة التي وصلنا إليها الآن فرصة مناسبة لكي نوضح مشكلة ربما حيرت القارئ المبتدئ لهيكل . فلقد سبق أن رأينا أن مقولات المنطق كلها يمكن أن تنطبق لا على هذا الواقع الجزئى أو ذاك لحسب بل على الواقع كله (فقرة ١٦٩) ومن هنا فقد يظن ظان أن مقولات الفكرة الشاملة الذاتية لا تنطبق على كل شيء وإنما تنطبق على الوعى وحده أو على الفكر الذاتى إذ أن

الفكرة والحكم والقياس ، كما تفهم بالمعنى المألوف ، صور للفكر الذاتى فحسب .
غير أن ذلك فهم خاطئ لهيكل لأن مقولات الفكرة الشاملة ، كغيرها من
مقولات المنطق ، شاملة في مجالها . ومن هنا يقول هيكل صراحة : وكل
شيء عبارة عن حكم ، (١) . وسوف يقول فيما بعد : كل شيء عبارة عن فكرة
شاملة لأن كل ما هو موجود عبارة عن شيء مفرد أو فردى ، وطبيعة الفردى
هى أنه مركب الكلى والجزئى . وهذا الكتاب الذى أمامى ، هو فردا وكتاب
فردى ولكنه كل لأنه عضو فى فئة الكتاب ، وهو جزئى لأنه أمامى هناك
وحيث توضع عوامل وجوده على نحو صريح بوصفها متحدة ومتفصلة كما هى
الحال حين نقول : ما أمامى هو كتاب ، فذلك هو الحكم . ونفس هذه الملاحظات
تنطبق أيضا على القياس على نحو ما سترى بعد .

لقد كان القول بأن كل شيء هو الفكرة الشاملة متضمنا فى فلسفة أرسطو
حيث نجد يذهب إلى أن كل ما هو موجود عبارة عن فرد أو شيء مفرد
يتركب من مادة وصورة ، والمادة هى الجزئى والصورة هى الكلى .

لكننا قد نوافق على أن مقولات الفكرة الشاملة تنطبق على الفكر وحده لا على
الاشياء ، غير أننا لا بد أن نضيف فى هذه الحالة أن نظرية الفكرة الشاملة نفسها
تعنى أن الكون لم يعد ينظر إليه على أنه مجموعة من الاشياء . فقد تجاوزنا مرحلة
العلم بمقولاته عن الشيء ، والقوة ، والمادة .. الخ وأصبح ينظر إلى الوجود الفعلى
كله الآن على أنه ، بالضرورة ، فكر ولا شيء سوى الفكر . وتلك هى الزاوية
الاساسية التى تنظر منها الفكرة العاملة بوصفها وجهة نظر الفلسفة لا العلم . وكل

(١) ولاس ، المنطق فقرة ١٦٧ .

(٢) نفس المرجع فقرة ١٨١ .

مقولة تقدم لنا تعريفاً للعالم وللمطلق في آن واحد ، والتعريفات التي تقدمها الفكرة الشاملة هي أن العالم فكر ، وأن المطلق ذات . ومن هنا كانت صور الفكر ، والفكرة الشاملة ، والحكم والقياس هي بالضرورة صور الواقع والمطلق ذاته .

٣٢٦ — ويطور الحكم نفسه في أربع مراحل عليا هي : حكم الكيف ، (٢) حكم الانعكاس (٣) حكم الضرورة (٤) حكم الفكرة الشاملة . (وسوف نلاحظ أن هيجل قد تخلى هنا عن التقسيم الثلاثي المعتاد) .

التقسيم الفرعي الاول

حكم الكيف

٣٢٧ — انعطرت عوامل الفكرة الشاملة في الحكم فأصبح كل منها الآن مستقلاً ومحايداً للآخر . وهكذا نجد أن الحكم هو انتقال الفكرة الشاملة إلى الأخرية ؛ وهي في القياس تعود إلى نفسها وتجتمع العوامل مرة أخرى في هوية مطلقة . ومن ثم فإن الأنواع المختلفة من الحكم تؤلف طوراً لحركة تدريجية تبدأ من الاستقلال الكامل لعوامل الفكرة الشاملة إلى العودة إلى هويتها الذاتية التي نصل إليها في النهاية في القياس . ومن هنا كانت أول صورة للحكم هي تلك الصورة التي نجد فيها عامل الفردية والكلية أو الموضوع والمحمول مستقلين غير مرتبطين وكل هامل منها محايد للآخر . وهذا القول فيه يعني أننا نبدأ بالحكم المباشر ، وهذا هو حكم الكيف وهو أولاً :

(١) حكم الاثبات

٣٢٨ — والصورة العامة لهذا الحكم هي :

« الفردي هو الكلي » . وكل حد من هذين الحدين مباشر ، فالفردي مباشر

فهو موضوع فرد مثل «الوردة» . والكلى مباشر ، وهو الكلى الذى ليس متوسطاً
أو الذى يحتوى فى جوفه على الجزئى والفردى ولكنه الكلى المجرد ، ولأنه كلى
مجرد معزول لا يرتبط ارتباطاً حقيقياً بالموضوع فهو يمثل خاصية أو سمة معزولة
أو كيفاً للموضوع . ونحن فى هذه الحالة نصل إلى حكم مثل «الوردة حمراء» .
فالاحمرار ليس ضرورياً للوردة ولا يعبر عن ارتباط ذاتى بالوردة ، وإنما
هو خاصية عارضة فقط لصفتها بالوردة صدفة واتفاقاً ولازماتها ، فليس ثمة ضرورة
نحتم أن تكون الوردة حمراء . فليس هناك ارتباط منطقى ضرورى بين فكرة
الإحمرار وفكرة الوردة ، وهكذا تظهر إلى النور مباشرة مثل هذا اللون من
الحكم ما دام لا توجد علاقة حقيقية بين الموضوع والمحمول . وهذا هو
حكم الإثبات .

(ب) حكم السلب

٣٢٩ - حكم الإثبات كان يقرر أن الفردى هو الكلى . ولكن مادامنا
قد أثبتنا أنهما لا يرتبطان على الإطلاق أو أنهما لا يرتبطان إلا بعلاقة التلازم
الخارجى ، وما دامنا منعزلين ومنفصلين على هذا النحو فإن إثبات هويتهما -
وهذا ما يهدف إليه أساساً حكم الإثبات - يصبح باطلاً ، وعلى هذا تكون الحقيقة
بالأحرى هى أن :

الفردى ليس هو الكلى

كقولنا أن «الوردة ليست حمراء» وهذا هو حكم السلب .

وينبغى ألا نأخذ تعبير «ليس كذا» أو «ليست حمراء» هنا بالمعنى العقيم الفارغ
الملىء بالمتناقضات المنطقية كما هى الحال فى قولنا العقل ليس أحمر ، وإنما يجب
أن يكون معناها «ليست حمراء» وإنما لما لون آخر . وهذا هو معنى الحكم التالى «الوردة
لها لون ماء» وهو حكم يرادف هذه الصورة :

الفردى هو الجزئى

والضرورة التى تضطرنا إلى أن نأخذ تعبير « ليس كلياً » بهذا المعنى هى أننا لسنا الآن فى دائرة الأسماء الفارغة وإنما فى دائرة الفكرة الشاملة العمليّة ، فإذا لم يكن الفردى هو الكلى فلا يمكن أن يكون « ليس هو الكلى » بالمعنى العارخ المتناقض لأن ذلك سوف يضمه خارج دائرة الفكرة الشاملة كلها . ومن ثم فإذا لم يكن هو الكلى فلا بد أن يكون هو العامل الآخر من عوامل الفكرة الشاملة وهو الجزئى .

وعلى ذلك فالحكم السلبى هو كذلك إيجابى سواء بسواء أو هو يمكن التعبير عنه فى صورة إيجابية وهى : الفردى هو الجزئى .

ج - الحكم اللامتناهى

٢٣٠ - لأن الحكم السلبى هو كذلك حكم إيجابى فهو بالتالى باطل تماماً مثل الحكم الإيجابى ولنفس السبب . ولقد ذكرنا الآن أن الفردى هو الجزئى . ولكن هاتين الهاتين لا يرتبطان رغم أننا قررنا أنهما يتحدان فى هوية واحدة ، فلا يقال الآن إن « الورد حراء » وإنما يقال أن « للورد لوناً » ولكن لونها هو مجرد كيف طارىء عرضى للورد كاحمرارها سواء بسواء . فنحن الآن لا نفعل سوى أن ننسب إلى الورد الدائرة العامة للون فحسب دون أن نحدد لوناً فردياً . ولكن ذلك لا يؤثر فى حيادية الموضوع والمحمول .

لقد قرر الحكم الإيجابى كيفاً فردياً (كالإحمرار) للموضوع . ولكن الحكم السلبى نفى هذا الكيف الفردى وإن ظل يسمح بأن تحمل الدائرة العامة

التي يتدرج تحتها هذا الكيف (وهي اللون) على الموضوع . ولكن ما دام الحكم السلبى يصبح زائماً كالحكم الإيجابى سواء سواء ؛ فان ما يبقى لدينا الآن هو وضع حقيقة مرجحة هو أن دائرة عامة معينة أو كلياً معينة قد استبعدت تماماً بالنسبة للموضوع . وسوف يظل الموضوع ، كما كان شيئاً فردياً ، فى حين يكون المحمول شيئاً كلياً لا يرتبط على الإطلاق بالموضوع وهذا هو الحكم اللامتناهى مثل : العقل ليس فيلا ، و : الأسد ليس مائدة ، و : العقل ليس أحمر .

٣٣ — والحكم اللامتناهى هو آخر صورة من صور حكم الكيف . لكن قبل أن ننتقل إلى الدائرة الثانية للحكم ، قد يكون من المفيد أن نوضح بأمثال هيجل الخاصة ما سبق أن ذكرناه من أن الحكم لا ينطبق على الفكر الذاتى فحسب ولكنه ينطبق كذلك على الواقع كله بحيث نجد أن كل شيء عبارة عن حكم . إن الحكم السلبى والحكم اللامتناهى لا يختلفان إلا فى نقطة واحدة هي أن الأول ينكر كينافاً جزئياً للموضوع فحسب بينما يسلم بالدائرة العامة التي يتدرج تحتها هذا الكيف ؛ فى حين أن الحكم اللامتناهى ينكر حتى هذه الدائرة العامة . فالجريمة فيما يرى هيجل ، حكم لامتناه ، فى حين أن قضية سلوك معين فى القضايا المدنية تعبر عن حكم سلبى . وهكذا نجد أن الطرف الثانى أو المتظلم فى النزاع المدنى على ملكية قطعة من الأرض لا ينكر قانون الملكية بصفة عامة ، ولكنه ، على العكس يؤكد هذا القانون ويستند إليه فى إقامة دعواه ، وإنما ينكر فحسب الحق الجزئى للمدعى عليه . فى حين أن اللص من ناحية أخرى ينكر قانون الملكية تماماً ومن هنا فان فعله يعبر عن حكم لامتناه (١) . وبالمثل نجد أن المرض عبارة

(١) قارن أيضاً فيما بعد فقرة ٥٤٨ .

عن حكم سلبى في حين أن الموت حكم لا متناه ، لأننا ، في حالة المرض ، نجد أن هذه الوظيفة أو تلك من وظائف الحياة قد تعطلت أو سلبت . أما في الموت فنحن نقول عادة أن الجسد والروح ، أو الموضوع والمحمول ، قد انفصلا تماما (١) .

التقسيم الفرعى الثانى

حكم الإنعكاس

٢٣٢ — يوحى بالحكم اللامتناهى الآن بأنه يعبر عن الحقيقة ، لكن الواقع أنه ليس حكما على الإطلاق ، دع عنك أن يكون حكما صادقا . إنه مجرد مجموعة من الكلمات التى لا معنى لها ، ويبدو ذلك من الناحية التجريدية في قولنا مثلا : العقل ليس فيلا ، ، فهو قول سخيف تماما ولا معنى له على الإطلاق . والقول بأن اللامتناهى ليس حكما على الإطلاق يكون أكثر وضوحا لو أننا تأملناه من الناحية التجريدية بوصفه فكرا خالصا لأنه لا يعبر إلا عن تضاد كامل بين الموضوع والمحمول أو بين الفردى والكل ، فالموضوع ليست له الآن أية علاقة ، مهما يكن نوعا ، بالمحمول ، وبما أن المحمول قد تحطم على هذا النحو فقد تحرر بدوره من الموضوع بحيث يترك الموضوع يقف وحيدا معزولا ؛ مجرد فردى يرتبط بذاته ، ويحذف الآخر من ذاته تماما غير أن الحكم لا بد أن يقرر شيئا من العلاقة بين الموضوع والمحمول . وبما أنه ليس ثمة علاقة على الإطلاق ، فإن ذلك حكم بأنه ليس هناك حكم .

وهذا التناقض الذاتى للحكم اللامتناهى يضطرنا إلى مواصلة السير نحو دائرة جديدة . فإدام الموضوع الآن عبارة عن فرد معزول فان ما يحذفه ، أعنى المحمول ،

(١) ولاس — المنطق فقرة ١٧٣ إضافة .

هو شيء آخر غيرهما تماماً . لكن حتى الحذف نفسه هو أولاً وقبل كل شيء دلالة . وهكذا نصل إلى فكرة حكم يعبر فيه المحمول عن دلالة بالموضوع الذي هو آخر بالنسبة له . وما دامت هذه الأخيرة لم تتحدد بأى آخر جزئى فهي لا يمكن أن تكون سوى الأخيرة بصفة عامة ، أعنى عالم الأشياء الأخرى : وهذا هو حكم الانعكاس ، وبدلاً من أن يكون محموله كيفاً معزولاً كالأحر مثلاً أو الحار ، أو ما يشم . . الخ فسوف يكون صفة مثل « مفيد » ، « خطر » ، « صحى » . الخ وتعبر مثل هذه المحمولات عن علاقة الموضوع بالأشياء الأخرى أو بالعالم بصفة عامة . فلو قلنا مثلاً « هذا المنزل نافع » ، فإن ذلك يعبر عن علاقة المنزل بالحاجات البشرية . ويصدق نفس هذا القول على قضايا مثل : « هذا الجسم ثقيل » ، وهى تعنى أن له علاقة جاذبية بالأرض . ولما كانت مثل الأحكام تعبر عن النسبية ، والارتباط بالأشياء الأخرى ، والتوسط ، بدلاً من مباشرة حكم الكيف فإنها تقابل دائرة الماهية وتسمى أحكام الانعكاس .

(أ) الحكم الفردى Singular Jud.

٣٣٣ — كان موضوع الحكم الكيفى هو الفرد ، وفى انتقالنا إلى أحكام الانعكاس نجد أن المحمول هو وحده الذى تغير ومن هنا يظل الموضوع كما هو دون تغير . فالمحمول الآن يعبر عن النسبية . وبمعطينا ذلك : الحكم الفردى الذى يستخدم محمولات مثل « نافع » ، « يطبقها على فرد واحد مثل « هذا المنزل نافع » . وعلى هذا النحو تتخذ هذه القضية صورة : « الفردى هو الكلى » .

(ب) الحكم الجزئى Particular Jud.

٣٣٤ — الحكم الفردى حكم كاذب لنفس السبب الذى من أجله كان الحكم الإيجابى حكماً كاذباً . ففي الحالتين نجد أن الفردى هو الكلى . لكن

صفات مثل « نافع » و « ثقيل » وما شابه ذلك تمثل كيفيات عارضة تماماً للشيء مثل الإحمرار والحلاوة فليس ثمة ارتباط ضروري بين الموضوع والمحمول. فإذا أردنا أن نبين الحقيقة فلا بد للمحمول أن يقرر الطبيعة الجوهرية الداخلية للموضوع بحيث تكون العلاقة بين الاثنين باطنية وضرورية ، وسيكون الموضوع في هذه الحالة فردياً ، وسيكون المحمول نفس الشيء أعني الطبيعة الداخلية للشيء وعلى نحو ما يعبر عنها على أنها كلى ، وسوف يتحدد الحدان إتحداداً حقيقياً على نحو ما يفترض المحكم أنه يفعل . لكن في حالتنا الراهنة نجد أن ما يقرره المحكم غير صحيح ؛ « فالنافع » و « الثقيل » ليسها طبيعة جوهرية للشيء أكثر من الإحمرار ، ومن ثم ليس صحيحاً في هذه المرحلة أن الفردى هو الكلى ، وإنما الحقيقة هي بالآخرى أن الفردى ليس هو الكلى . فما هو الكلى ، إذن ، ان لم يكن الفردى ؟ لابد أن يكون هو الجزئى . وهذا يؤدي بنا إلى أن :

الجزئى هو الكلى

مثل « بعض المنازل نافعة » وهذا هو المحكم الجزئى .

٣٣٥ — لابد أن نلاحظ أننا في الوقت الذى نجد فيه أول صورة من صور المحكم الكيفى كاذبة رأن هذا الساب يلحق بالمحمول ، فإتينا نجد الآن أن الساب يلحق بالموضوع . فحين ظهر ، فى الأحكام الكيفية ، أن الفردى ليس هو الكلى استنبطنا المحكم بأن الفردى هو الجزئى (قارن فقرة ٣٢٩) . ونحن الآن ، على نفس الأساس ، نستنبط المحكم بأن الجزئى هو الكلى . ولقد استنتجنا فيما سبق من المحكم بأن ، الوردة ليست حمراء والمحكم بأن ، الوردة لونا آخر ، لكننا الآن نستنبط من المحكم بأن « المنزل ليس نافعا » المحكم بأنه « ليس هذا المنزل ولكن بعض المنازل الأخرى هي النافعة » . ولقد غير الساب فى المحكم السابى

محمول القضية من الكلى إلى ما ليس كليا أعنى إلى الجزئى . أما السلب هنا فهو يغير
الموضوع من الفردى إلى ما ليس فردياً أعنى إلى الجزئى .

٣٣٦ — ولما كنت عاجزاً عن فهم المبرر لطريقة هيجل النعسفية الواضحة
هنا فقد سقتها في عباراته . وهو يقول فى المنطق الكبير : د ما دام حكم الانعكاس
ليس حكماً إيجابياً مثبتاً فحسب ، فإن السلب لا يلحق مباشرة بالمحمول الذى
ليس تالزماً وإنما هو صفة داخلية ذاتية للشيء . وعوضاً عن ذلك يلحق التغير
والتعين بالموضوع ، (١) . وهو يقول فى الموسوعة : د إن قولك هذا النبات مفيد
للصحة ، لا يتضمن فحسب أن هذا النبات المدين نافع للصحة ، وإنما يتضمن
كذلك أن أنواعاً أخرى متعددة من النبات مفيدة للصحة كذلك : وعلى هذا
النحو يكون لدينا الحكم الجزئى (بعض النبات مفيد للصحة .. الخ) . . . (٢) .

٣٣٧ — وهى دكتور مكتجارت (٣) أن السبب الذى جعل هيجل ينظر
الآن إلى التغير على أنه يلحق بالموضوع لا بالمحمول هو ما يأتى : لقد وجدنا
فى الحكم الكيفى أنه يصبح كاذباً على الرغم من أنه يقرر أن الفردى هو الكلى .
ونحن ، من ثم ، قد ذهبنا للمحمول لنا دون أن نجعله مناسباً للموضوع . ولقد
وجدنا الآن أن ذلك يغير جدوى لأن ذلك لم يسلمنا إلى الحدود المتقابلة
التي نتقدمها ، ومن هنا فإننا الآن فى حكم الانعكاس نحاول تجربة تغيير الموضوع
لنجعله مناسباً للمحمول . لكن الاعتراض على مثل هذا التفسير الذى يقول به
مكتجارت هو أن الجدل ليس تقدماً نقوم به نحن من طريق إجراء التجارب

(١) مكرن ص ٢٠٧

(٢) ولاس : المنطق فقرة ٥ ١ إضافة .

(٣) شرح على منطق هيجل فقرة ١٩٨ .

وينبغي ألا يكون كذلك . فلا شك أن التناقض الذاتي في مقولة ما هو الذي يضطرنا إلى الانتقال إلى مقولة أخرى يحل فيها التناقض . لكن ينبغي ألا توجد المقولة الجديدة بفضل صياغتنا الذاتية لمقولة يتصادف أنها تحل التناقض بحيث نكون نحن الذين أثبتنا أنها ، في هذه الحالة ، لتحل الإشكال . بل لابد للمقولة القديمة أن تخرج من جوفها المقولة الجديدة ، وهذه النقطة الأخيرة هي موضع الصعوبة هنا . أما تفسير دكتور متجارت فقد يعبر عن موقف هيجل تعبيراً سليماً ولو صح ذلك فإن هيجل لا يكون قد قدم لنا استنباطاً حقيقياً أصيلاً

(٥) الحكم الكلي

٢٢٨ — الحكم الجزئي حكم سلبي بقدر ما هو حكم إيجابي . فالحكم بأن « بعض الناس سعداء » يتضمن في الوقت نفسه أن بعض الناس ليسوا سعداء . (١) ومن ثم فمذه القضية لا تعطينا أية معلومات عن الفرد ، لأرى إنسان فرد يمكن أن يندرج في فئة بعض الناس السعداء ، أو في فئة بعض الناس غير السعداء . والمشكلة هنا الآن هي أن نجعل الفردى يناسب الكلي ؛ لأن الفردى لا يناسب الكلي كما هي الحال في الحكم الفردى ، ولذلك فإننا نرفعه إلى مرتبة الجزئي . ولما كان قد اتضح الآن أن اتساع الفردى وامتداده نحو الجزئي لم ينجح في حل المشكلة ، فإننا لابد ، مرة أخرى ، أن نعد الجزئي نحو الكلي . وهذا يعطينا الحكم الكلي :

كل الناس قانون ، غير سعداء ، غير معصومين من الخطأ . الخ .

(١) في كتب المنطق التقليدية جدال حول ما إذا كانت كلمة « بعض » سوف تؤخذ لتعني « بعضاً » فقط كما يستخدمها هيجل هنا أم لا . ومعظم الكتاب يخالف هيجل في هذا الصدد .

التقسيم الفرعى الثالث

حكم الضرورة

٣٣٩ — يوصف موضوع السكم الآن بالكلية أو الشمول . وهذا الشمول يظهر أولاً : على أنه ذاتى فحسب ، بمعنى أننا نبحث الذين نجمع كل أفراد الفئة الواحدة معاً ونطق عليه لفظة « كل » ، ولكن ثانياً . هذا الشمول هو فى الحقيقة موضوعى لأنه يكون جنساً *Genus* وهو بذلك يمثل الطبيعة الجوهرية والاساس النهائى للأفراد الذى لا يكون لهؤلاء الأفراد وجود بدونه ؛ فكل الناس ، فيما يبدو ، يتسمون بسمة لا توجد فى الحيوانات وهى وجود حلقات الأذن ear-Lobes عندهم (١) . ولكن حيازة زيد أو عمر لحلقات الأذن هو مجرد عرض لا يرتبط بخصائصهما الجوهرية ، فحتى إذا ما فقدنا حلقات الأذن فسوف يظلان على ما هما عليه أعنى بشراً . أما الشمول الذى تتضمنه القضية التى تقول « كل إنسان .. » فهو شمول مختلف تماماً ؛ فلا يستطيع زيد أو عمر أن يكون تقياً ، أو موسيقياً ، أو عاقلاً أو شجاعاً ، . الخ ما لم يكن إنساناً أولاً . ومن ثم فمكونه إنساناً يشكل الطبيعة الداخلية الجوهرية لكل منهما ، فهذا الشمول ليس شيئاً خارجياً يلحق بهما من الناحية الدائمة ، ولكنه على العكس يعبر عن موضوعيتهما الجوهرية . لأنه ما بهما يكونان . وتشير اللغة إلى هذا الانتقال من

(١) هذا المثل التوضيحي ، كما علمت ، غير صحيح . فالقردة العليا التى تشبه الإنسان لها حلقات إذن ، ، وإن كانت حلقة الإذن لا تباع تطورها الهائى وحجمها الآخر إلا فى الوجود البشرى ، ويحتمل أن يكون ذلك هو ما يقصده هيجل . وعلى أية حال فإن عدم صحة المثل الذى يضربه هيجل لا يؤثر ، بالطبع ، فى سلامة البرهان .

الذاتية إلى الموضوعية حين تقول : والإنسان، بدلا من قولنا دكل الناس، - فنقول
الإنسان فان ، وغير معصوم من الخطأ . . الخ .

هذا هو حكم الضرورة . ولقد سبق أن رأينا في الحكم الكيفي ، وحق في
حكم الإنعكاس ، أن المحمول كان يرتبط بالموضوع بغير رابطة ضرورية . وإنما
بطريقة عرضية حادثة فحسب . فقد تكون القضية « الوردة حمراء » واقعة Fact
ولكن المرد لا يستطيع أن يجد لذلك سبباً جبرياً . في حين أن الوردة لا بد أن
تكون نباتاً ، لأنها ان لم تكن كذلك لما كانت وردة صحيح أنه من الممكن أن
تكون وردة دون أن تكون حمراء ، لكنها لا يمكن أن تكون وردة دون أن تكون
نباتاً . فتكون الوردة حمراء ليس إلا مجرد خاصية عرضية ، أما كونها نباتاً فذلك
هو طبيعتها الجوهرية . فنحن هنا نتقدم خطوة كبيرة في تطوير الحكم . فكل أنواع
الحكم تقرر هوية الموضوع والمحمول واتحادهما ، ولكن هذا التقرير كان
كاذباً في أول لون صادفناه من ألوان الحكم . فقد كانت عوامل الفكرة الشاملة ،
في الحكم الكيفي ، منفصلة لا تؤثر الواحدة في الأخرى ، فلم يكن بين الوردة
والاحمرار علاقة حقيقية ، دع عنك أن يكون بينهما هوية . ومن هنا كان هذا
اللون من ألوان الحكم كاذباً لأنه يقرر وجود علاقة بين الموضوع والمحمول
حيث لا توجد بينهما علاقة في حقيقة الأمر . أما الآن ، في حكم الضرورة ، فقد
أصبح الموضوع والمحمول مرتبطان بعلاقة ضرورية . لقد كانت الوردة واحمرارها
لا يؤثر كل منهما في الآخر ، ولكن الوردة والنبات يرتبطان بالضرورة وليسا
في حياد على الإطلاق .

٣٤٠ - وأول صورة لحكم الضرورة هي :

(١) الحكم الحمل

يقرر الحكم الحمل ، ببساطة ، الرابطة الضرورية بين النوع والجنس مثل
الوردة نبات .

(ب) الحكم الشرطي المتصل

٣٤١ — لما كانت العلاقة بين الموضوع والمحمول هي الآن رابطة الضرورية
فان الاخير لهذا السبب ، يعتمد على الاول . ومن هنا فان الحكم يمكن أن يوضع
الآن في هذه الصيغة . إذا كانت هناك وردة ، فهناك نبات — أو بصيغة عامة :
إذا وجد ا ، وجد ب . وهذا هو الحكم الشرطي المتصل .

(ج) الحكم الشرطي المنفصل

٣٤٢ — ان ما يبرهنه الحكم الشرطي في الحقيقة هو أن وجود الجنس
Genus يعتمد على وجود النوع Species . فإذا كانت هناك وردة فهناك نبات ؛
أو بعبارة أخرى لا يكون للجنس وجود منفصل عن نوعه . فالسكى لا يوجد إلا في
الجزئى : فالنباتات ليست شيئاً مختلفاً عن الورد ، والسوسن ، وزهر الربيع . الخ
فشيء واحد هو نفسه يؤخذ مرة في شموله (الجنس) وتارة أخرى في جزئيه
(النوع) . ويكشف لنا ذلك عن النقص الجوهرى للحكم الشرطي المتصل الذى
يقرر اعتماد الجنس على نوع واحد فقط من أنواعه بدلا من اعتماده على جميع
الأنواع . إذا وجدت الوردة ، وجد النبات ، لكن من الصواب أيضاً أن
نقول انه إذا وجد السوسن ، وجد النبات ، أى أن وجود النبات لا يعتمد على
وجود نوع واحد ، كالورد ، بل على وجود كل الأنواع .

ومعرفة هذا النقص تعطينا في الحال الحكم الشرطي المنفصل الذى يقرر
أن الجنس هو نفسه مجموع أنواعه . فالنبات ورد ، وسوسن ، واقحوان . الخ

أو . التنبأت أما أن يكون ورداً ، أو سوسناً ، أو ... الخ . إما أن تكون ب أو ح أو د .

وعلينا أن نلاحظ بصفة خاصة هنا أن هوية الموضوع والمحمول ، والتي تقررها جميع الأحكام ، هي هنا صادقة لأول مرة في الحكم الشرطى المنفصل فالموضوع هو الجنس ، والمحمول هو مجموع أنواعه . لكن الجنس هو نفسه مجموع أنواعه ، فالشيء نفسه يوضع مرتين : مرة في كليته في الموضوع ، ومرة أخرى في جزئيته في المحمول .

التقسيم الفرعى الرابع

حكم الفكرة

٣٤٣ — لما كان الموضوع المحمول الآن متحدين مع اختلافهما ، فأننا نجد أماننا مرة أخرى الوحدة الأصلية في الاختلاف ، أو الاختلاف في الوحدة — وباختصار نجد أماننا الفكرة الشاملة . فعوامل الفكرة الشاملة التي سبق أن انشطرت قد عادت الآن إلى الهوية الذاتية .

غير أن الحكم الشرطى المنفصل ، رغم أنه يظهر هوية الكلى والجزئى ، (أو الجنس والنوع) فإنه يعاب عليه أنه يترك الفردى بغير نصيب . لقد بينا أن الكلى لا يوجد إلا في الجزئيات لكن مازال علينا أن نرى ان وجوده يهبط إلى أن يصل إلى الأفراد .

وبعبارة أخرى مازال علينا أن نعر على محمول كلى يتحد اتحاداً مطلقاً مع الموضوع الفردى مثل هذه الوردية ، وهذه الصورة . والحكم الذى يحقق لنا هذه الغاية هو حكم الفكرة ؛ ولا بد لمثل هذا الحكم أن يكون موضوعه فردياً ومحموله كلياً ويتحدان ، مع ذلك ، في هوية واحدة . فالمحمول لا بد أن يكون هو

نفسه في كلياته الموضوع في فرديته . وبعبارة أخرى لابد للمحمول أن يمثل الطبيعة
الكلية الجوهرية للموضوع . ولابد للحكم أن يقرر اتفاق الموضوع أو اختلافه
مع طبيعته الجوهرية الخاصة - مع صورته السكلى ، أو مع ما ينبغي أن يكون لابد
أن يبين لنا أن الفرد ، وهو الموضوع ، ينسجم أو لا ينسجم مع سمته الخاصة .
فالمحمول ، على ذلك هو المثل الأعلى الذى لابد أن يتطابق معه الموضوع إذا
كان الموضوع هو ما يدل عليه ، ويقرر الحكم ما إذا كان يتطابق معه على هذا
النحو أم لا . وعلى ذلك فإن الطبيعة الجوهرية للإنسان هي عقله ، والحكم الذى
يقرر أن الإنسان عاقل أو غير عاقل سوف يخبرنا عما إذا كان هذا الإنسان هو
ما تتضمنه فكرته الشاملة الأساسية ، أى أنه سوف يخبرنا عما إذا كان هذا
الإنسان إنساناً حقاً أم لا . أما القول بأن الإنسان أفطس الالف فذلك لا يتفق
بإنسانيته ، فهو يظل إنساناً سواء أ كان أفطس الالف أو لم يكن . لكن القول
بأن الإنسان غير عاقل أو لا عقل له فذلك يدمر إنسانيته الأساسية أو
طبيعته الجوهرية لأن العقل هو ماهيته الإنسان نفسها ، ومن ثم فقوله
« هذا الرجل عاقل » يسارى قوله « هذا الرجل رجل » أو هذا الإنسان
إنسان ، لا بمعنى الهوية الفارغة بل يعنى أنه يدل على تطابقه مع مثله الأعلى .
ولكن في قولنا : « هذا الإنسان إنسان » فإننا نقول إن هذا الإنسان (الفرد) هو
إنسان (كل) . وعلى ذلك يجب أن نميز بين الموضوع والمحمول بوصفهما
الفردى والكل على التوالى ؛ وهما إلى جانب هذا التمييز متحدان اتحاداً مطلقاً
ما دام « الإنسان » هو الذى يظهر فى كل من الموضوع والمحمول . وعلى ذلك
ففى حكم الفكرة الشاملة نجد أن المحمول هو دائماً حد يتضمن تطابقاً مع مثل
أعلى عقلى - هذه الصورة هي (أو ليست هي) جميلة أو هذا الفعل هو (أو
ليس هو) خيراً ، أو عادلاً ، أو نبيلاً .

٣٤٤ - ويظهر حكم الفكرة فى أول صورة على أنه :

(١) الحكم التقريرى

ويقرر الحكم التقريرى فى بساطة ، التطابق أو عدم التطابق مع المثل الأعلى هذا السلوك خير ، أو شر ، أو صواب . . الخ .

(ب) الحكم الاحتمالى

٣٤٥ — كان الحكم التقريرى يقرر بحسب أن الموضوع هو ما ينبغى أن يكون أو ليس هو ما ينبغى أن يكون ، لكنه لا يعطينا مبرراً لهذا التقرير : هذه الصورة هى جميلة ، ولكنى لا أستطيع أن أقول لم كانت جميلة لأن ذلك مجرد رأى ، ومن ثم تراه يواجه مباشرة بالتقرير المضاد : هذه الصورة قبيحة . ولهذا الحكم المضاد نفس الحق فى أن يتقرر كالحكم الأول سواء بسواء لأن كلا منهما ، فى الواقع ليس له أدنى حق ، وليكنهما معا مجرد تقرير أو دعم ، ولذلك فكل منهما موضع شك فى أيهما هو الحكم الصحيح ، ويعطينا ذلك الحكم الاحتمالى مثل : هذه الصورة قد تكون جميلة (وقد لا تكون) .

(٢) الحكم الوقينى

٣٤٦ — موضوع الحكم الاحتمالى هو حدوث أو عرضية Contingency فهو قد يتطابق وقد لا يتطابق مع المثل الأعلى . ومن هنا يصبح واضحاً أنه يتطابق أولاً بتطابق فقط لأنه يشتمل فى جوفه على سبب للتطابق أو اللاتطابق فى طبيعة تكوينه ذاتها . ومن ثم فإننا نصل إلى قضايا مثل : هذا السلوك بما أنه عبارة عن كذا وكذا فهو صواب . وهذه الصورة بما أنها مرسومة على هذا النحو أو ذاك فهى جميلة . وهكذا يرتفع الموضوع الآن من الحدوث والعرضية إلى الضرورة . فالصورة لا بد أن تكون جميلة لأنها رسمت على هذا النحو . أو بمعنى آخر :

جمال الصورة مؤسس أو قائم على طبيعة الصورة نفسها . فهذا الجمال يحمل في ذاته أساسه أو مبرره ، وإذا كان الشيء يحمل في داخله مبرره كان ضرورياً . ومن هنا فإن مثل هذا الحكم هو الحكم اليقيني .

وهذا الحكم يقرر أن الفردي (هذه الصورة) يتحد في هوية واحدة مع الكلي (جميلة) عن طريق وبواسطة الجزئي (بما أنها مرسومة على هذا النحو أو ذاك) ولذلك فإن هذا الحكم يشتمل على العوامل الثلاثة للفكرة الشاملة متميزة ، ومع ذلك مندرجة في هوية مطلقة . ومن هنا كان هذا الحكم هو الحكم التام أو الكامل ، وهو حقيقة الحكم بصفة عامة .

القسم الثالث

القياس Syllogism

٣٤٧ — يتحدد الفردى الآن مع الكلى عن طريق الجزئى وبواسطة الجزئى .
وهكذا يظهر الجزئى كحد أوسط يتوسط الطرفين : الفردى والكلى . وهذا هو أول
صور القياس . فكل قياس يتألف من ثلاثة حدود ، وأوسع هذا الحدود مجالا (أى
من حيث المصادقات) هو الكلى ، وأصغر هذه الحدود موجود داخل الحد
الأكبر وهذا هو الجزئى ؛ أما الحد الذى لا يزال حـداً أصغر فيندرج تحت
الجزئى ، هو الفردى . وعلى ذلك نجد فى القياس الآتى :

اللون الأخضر محبوب

هذه الفاكمة خضراء اللون

∴ هذه الفاكمة محبوبة

أن الحد الأكبر محبوب هو الكلى ، واللون الأخضر هو الجزئى ، وهذه
الفاكمة هى الفردى . وعلى ذلك فإذا ما استخدمنا الرموز ف ، ح ، ك لتدل على
التوالى على الفردى ، الجزئى ، الكلى لسكانت صورة القياس السابق كما يلى :

p—u

ح — ك

s—p

ف — ح

s—u

ف — ك

والجزئى (ح) هو الحد الأوسط الذى يتوسط بين الفردى (ت) والكلى (ك)
ويربط بينهما فى النتيجة (ف - ك) . وفى استطاعتنا أن نعبّر عن نفس هذا
القياس فى صيغة أكثر اختصاراً وهى الصيغة التى ذكرها هيجل وهى : ف -
ح - ك . S—P. u

٣٤٨ — لقد كان لدينا فى مقولة الفكرة العامة بوصفها فكرة شاملة العوامل
الثلاثة : الفردية ، والجزئية ، والكلية فى اتحاد مبدئى غير متميز . وفى الحكم
فضت الفكرة الشاملة عواملها فى تنوع واختلاف . أما فى القياس فإننا نجد أن
لخطة التباين والاختلاف موجودة حيث أن عوامل الفكرة العامة تظهر كأطراف ،
بينما يوجد اتحادها فى الحد الأوسط ، ومن ثم كان القياس هو مركب الفكرة
الشاملة والحكم .

٣٤٩ — يعرف الحكم ، نظراً لتركيبه على الاختلاف والتباين ، بأنه تتاج
لفهم . أما القياس فهو بوصفه معبراً عن اتحاد الأطراف أو بعبارة أخرى ،
عن هوية الأضداد ، فهو الصورة الخاصة بالعقل . ولكن ينبغى ألا ينظر إليه على
أنه مجرد صورة ذاتية من صور الفكر . فهو ، كالحكم ، موضوعى أيضاً .
لأن كل شئ فى الدنيا عبارة عن قياس . أو بعبارة أكثر دقة لما كان القياس
صورة للعقل فإن كل شئ عقلى وبالتالي وفكلى شئ موجود بالفعل actual
قياس . ومن ثم فالقياس ، شأنه شأن غيره من المقولات ، تعريف للمطلق .
فالمطلق أو الله عبارة عن قياس . فإذا ما نظر إلى الله على أنه الكلى المجرد لكان
هو الفكرة المنطقية . ولكن الله ليس فقط هذا الكلى المجرد الفارغ . إن هذا
الكلى يخرج من ذاته إلى الجزئية التى هى الطبيعة ثم يعود إلى نفسه من جديد فى
الفردية العينية وهى الروح . وبالمثل فإن هذه الموجودات الفعلية كالألامتناهى ،
وغير المشروط ، وما فوق الحس ، والحرية والحق ، والواجب ... هى أقيسة لأنها

لا تظل كليات مجردة فارغة ، وإنما تميز نفسها وتظهر من خلال الجزئية برصفها تلك الحرية أو ذلك الواجب أو ذلك الحق .. الخ .

٣٥٠ - صور القياس هي (١) القياس الكيفي (٢) قياس الإنعكاس (٣) قياس الضرورة . وبما أن هذه الأسماء تشير إلى تطور القياس فهو توازي بصفة عامة تطور الحكم .

د التقسيم الفرعي الأول ،

القياس الكيفي Qualitative Syl.

٣٥١ - يظهر القياس أولاً على أنه مباشر . فعلى الرغم من أنه يقرر هوية حدوده عن طريق توسط الحد الأوسط ، فإن هذه الهوية في الواقع وهمية ، إذ تظل الحدود محايمة وغير مرتبطة^(١) . ومثل هذا القياس هو القياس الكيفي .

(١) الشكل الأول : ف - ح - ك - S.P.U

٣٥٢ - أول صورة في صور القياس كما سبق أن ذكرنا (فقرة ٣٤٧) يظهر تحت هذه الصورة : ف ح - ك حيث يكون الجزئي فيها هو الحد الأوسط وهذه الصورة هي الشكل الأول . حيث يتدرج فيها الفردي تحت حد أوسع هو الجزئي ، وهذا الجزئي يتدرج بدوره تحت الكلي ويعطينا ذلك النتيجة القائلة بأن الفردي يتدرج تحت الكلي ، أو يعطينا الصورة الآتية بالرموز :

PiSu	ح هي ك
SisP	ف هي ح
<hr/> Sisu	∴ ف هي ك

حيث يحدد الفردي والكلي هويتهما في الجزئي ؛ لأن الجزئي في علاقته بالكلي يكون هو الموضوع (أعني في المقدمة الكبرى) وهو من ثم فردي . والجزئي

(١) انظر فيما سبق فقرة رقم ٣٣٩

في علاقته بالفردى يكون محمولا (أعنى في المقدمة الصغرى) وهو من ثم كلى
وبما أنه الفردى والكلى فهو بالتالى اتحاد الأفراد أو وحدة الحدود .
لما كان هذا القياس هو القياس المباشر فالتا نجد ، تماما كما هي الحال في
الحكم الكيفى ، أن حدوده محايدة وغير مرتبطة بالرغم من العلاقة التى يزعمها
القياس (قارن فقط ٣٢٧ و ٣٢٧) فالفردى هو شىء مفرد كنمو الوردية وذلك
المنزل . والجزئى كيف منزول يتصادف أن يلزم هذا الفرد كاحمراره أو رائحته
أو شكله والكلى بدوره كيف منزول كذلك يتصادف أن يلحق بالجزئى ومن
هنا نصل إلى قياس مثل :

اللون الأخضر محبوب
هذه الفاكمة خضراء اللون

هذه الفاكمة محبوبة

وكون الفاكمة خضراء هو واقعة محض ؛ فليس ثمة ضرورة أو ارتباط منطقى
بين اللون والفاكمة . وكذلك كونها محبوبة هو مجرد واقعة محض فليس ثمة
مبرر جوهري لذلك . وبالتالى فكل الحدود فى حياد متبادل
(ب) الشكل الثانى : ج - ف - ك

٣٥٣ - عيب الشكل الأول أنه يقرر علاقة بين حدود لا ترتبط ومن ثم
فقد كان الأمر مجرد مصادفة أن نختار إحدى الكيفيات الكثيرة المنعزلة للموضوع
ليكن تكون حداً أو وسطاً . وكذلك مجرد مصادفة أن أختار كيفاً من الحد الأوسط
يرتبط به المحمول . فعن طريق اختيار الخضراء الفاكمة كحد أو وسط وحب اللون
الأخضر كمحمول أصل بذلك إلى نتيجة وهى أن الفاكمة محبوبة . ولكنى عن
طريق اختيار بعض الكيفيات الأخرى فقد أهر من كذلك على أنها غير محبوبة
كما هي الحال فى القياس التالى :

الأشياء السامة غير محبوبة

هذه الفاكهة سامة

هذه الفاكهة غير محبوبة

وهذه العملية كماها تخضع تماماً للأهواء الفردية ، فإذا كانت البهجة هي الطبيعة الجوهرية للون الأخضر ، بدلا من أن تكون مجرد خاصية عارضة له ، لكانت الأشياء الخضراء بالتالي لا بد أن يكون مبهجة في جميع الأحوال أو محبوبة في جميع الظروف . ولكن لا بد أن يكون قياسنا صادقا . لكن القياس على ما هو عليه الآن تتعرض فيه الصفة المعارضة للبهجة للتدمير عن طريق أى صفة أخرى طارئة كصفة السموم فلا ، وهكذا نجد أن الرابطة الحقيقية بين الحدود هو النقيصة هنا ، ومن ثم كان الحد الأوسط : وهو اللون الأخضر أو السموم ، أو أيا ما كان ، مع أنه يدل على أنه جزئى ، فانه في حقيقة الأمر يعالج في هذا القياس على أنه صفة معزولة أو على أنه مباشرة مفردة أو فردى . ومن ثم فان صيغة هذا القياس سوف يعبر عنها تعبيراً أفضل إذا سمحنا صراحة للحد الأوسط أن يكون ما هو عليه في الواقع أعنى فردياً . وسوف يعطينا ذلك قياساً جديداً هو ج - ف - ك . وهذا هو الشكل الثانى .

تتضح هذه النتيجة نفسها من ملاحظة أخرى هي على النحو التالى : - فى الشكل الأول كانت النتيجة هي ف - ك وهي ليست ارتباطاً مباشراً بين ف و ك حيث يتوسطها ج . ولكن المقدمات وهي ف - ج و ج - ك لا يتوسطها شيء ما ، وإنما هما فقط مجرد ارتباطات مباشرة بهذه الحدود ومثل هذه العلاقات المباشرة لا تتفق مع طبيعة القياس لأن ماهية القياس هي أن أى عاملين من عوامل الفكرة الشاملة لا بد أن يتوسطهما العامل الثالث ، ومن هنا فلا بد أن تكون المقدمة ج - ك مترسطة ، وبما أن العامل الوحيد المناسب لذلك هو ف ، فان القياس

سيكون - ف - ك وهو الشكل الثاني . والمقدمة الاخرى ف - ح لا بد
أن يتوسطها ك ، ويعطينا ذلك قياساً جديداً هو ف - ك - ح وهو
الشكل الثالث كما سنرى فيما بعد.

ونحن عادة نعبر عن ضرورة هذا التوسط لمقدمات الشكل الاول بقولنا
أن مقدمات القياس نفسها تحتاج إلى برهان : فهي مثلاً قد تكون هي نفسها
نتائج لأفيسة سابقة .

الحد الاوسط الآن هو الفردى . وكل حد من الحدين الآخرين أكبر بالتالى
من الحد الاوسط ؛ وكل مقدمة سوف تقرر بالتالى أن الحد الاوسط يندرج
تحت واحد من الحدين الآخرين ، أو من ثم فسوف يكون الفردى موضوعاً في
كلا الحالتين على النحو التالى :

ف - ك

ف - ك

∴ ح - ك

ونجد الآن أن ذلك لم يغير إلا فى ترتيب الحدود ، وليس فى طابعها
بوصفها أعراضاً مباشرة . فهذا الفردى سوف يكون ، كما سبق ، شئ فرد ،
وسيكون الحدان الآخران صفتين عشوائيتين تصادف ارتباطهما بنفس
الموضوع مثل :

هذه الفاكهة محبوبة

هذه الفاكهة خضراء

∴ اللون الاخضر محبوب

ومن الملاحظ ، فيما يتماق بترتيب الحدود ، أن هذا الشكل الثانى عند
هيجل ليس هو الشكل الثانى فى المنطق العبرى وإنما هو الشكل الثالث . والنتيجة

ح هي ك تشير إلى القاعدة العامة للشكل الثالث في كتب المنطق مادام موضوعها هو الجزئي ، أهني القاعدة التي تقول إن النتيجة في هذا الشكل لا بد أن تكون جزئية .

ونتيجة هذا الشكل هي المقدمة الكبرى في الشكل الأول وهي د اللون الأخضر محبوب ، أو ح هي ك . وهكذا يعالج هذا الشكل نقص الشكل السابق وهو أن العلاقة ح — ك لم تكن متوسطة .

ح — الشكل الثالث ف — ك ح

٣٥٤ — للشكل الثاني نتيجة متوسطة هي ح — ك ومقدمته الكبرى ف — ك متوسطة كذلك ؛ لأن ف — ك هي ما برهنا عليه في الشكل الأول عن طريق توسط ح . ولكن مقدمته الصغرى ف — ح لا تزال غير متوسطة ، يمكن أن تكون متوسطة عن طريق ك وحدها . وهذا يعطينا الشكل الثالث : ف — ك — ح .

وفي استطاعتنا أن نصل إلى هذه النتيجة إذا ما وضعنا في اعتبارنا المضمون بدلاً من الشكل . لقد كان الشكل الثاني يسير نحو نتيجته هكذا : بما أننا نجد أن صفتين كاللون الأخضر ومحبوب توجدان معاً في موضوع واحد ، مثل الفاكهة فإنهما بالتالي ، وجودان الواحدة في الأخرى أهني أن كلا منهما يمكن أن توجد في الأخرى . وعلى ذلك ينظر إلى الحد الأوسط على أنه ما هو مشترك بين الحدين فحسب . فهو ليس هذه الفاكهة في هذيتها الكاملة أهني في صفاتها الأخرى المتعددة التي تراها أمامنا ، وإنما هو مجرد تجريد يسقط من اعتباره الصفات المتعددة الأخرى بحيث لا يكون سوى مكان مجرد تلتقي فيه الحدود . ولما كان يمثل هذا التجريد ، أو هذا العنصر المشترك فحسب ، فإنه بالتالي ليس فرداً حقيقياً على الإطلاق وإنما هو كلي مجرد . ومن هنا فإن القياس : ح — ف —

كبدل على أن الحد الأوسط في هذا القياس فردى : ولكن هذا الفردى هو
كلى في الحقيقة ؛ وهذه النتيجة سوف يعبر عنها صراحة وضع الكلى كحد أوسط
ويعطينا ذلك الشكل الثالث وهو : ف — ك — ح .

وهكذا نصل إلى القياس الآتى :

اللون الأخضر محبوب

هذه الفاكمة محبوبة

∴ هذه الفاكمة خضراء اللون

وهو قياس يعتبر ، إذا نظر إلى ترتيب حدوده ، قياساً من الشكل الثانى في
المنطق الصورى . والقياس السابق غير سليم لأن احدى المقدمتين في هذا الشكل
مع النتيجة لا بد أن تكون سالبة حتى نتجنب الحد الأوسط غير المستغرق ، وهذه
الواقعة تعرض صراحة النقص الموجود في القياس الكيفى كشكل فهذا القياس
لا يمكن أن يكون سليماً الا إذا استلزمنا أن نقول ، لا أن اللون الأخضر محبوب
فحسب ، بل أن نقول إن اللون الأخضر هو الشيء الوحيد المحبوب ، أعنى
أن كل ما هو محبوب أخضر . وليس في استطاعتنا أن نقول ذلك ، لأن اللون
الأخضر والحب ليس بينهما رابطة ضرورية ، أعنى أن مرجع ذلك إلى الطابع
المباشر للقياس الكيفى كشكل ، فليس هذا الشكل هو وحده الذى توجد فيه هذه
النقيصة بل يعاب على جميع الأشكال هذا النقص الذى لا بد أن يعالج في مرحلة
متأخرة من مراحل القياس .

ج — القياس الرياضى ك — ك — ك

٣٥٥ — ظهر كل من الفردى والجزئى والكلى بدوره كحد أوسط ، وكانت
النتيجة في كل شكل هي احدى المقدمتين في الأشكال الأخرى . وعلى ذلك فكل
شكل يفترض الشكائين الآخرين . ويمكن أن ينظر إلى ذلك على أنه لإصلاح

لنقص الذي كان ، وجوداً في القياس الكيفي الذي كانت مقدماته غير متوسطة رغم أن نتيجه متوسطة : لكن العيب الرئيس في هذا اللون من ألوان القياس يبقى كما هو ، فليس يهم على الإطلاق أي الحدود هو الذي يوضع كحد أوسط ، لأن نفس هذا العيب سوف يظهر في جميع الحالات وهو . عدم الارتباط الكامل بين الحدرد . والعوامل الثلاثة من هذه الزاوية واحدة فهي كلها متحدة مادام كل هام يكن أن يحمل محل الآخر ، ويؤدي بنا ذلك إلى قياس نهدف فيه هذه السوية الخاصة بين الحدرد الثلاثة ، وقد عٌبر عنها تعبيراً تاماً على أنها تساوي رياضي فحسب ولما كان من غير المهم أي الحدرد هو الحد الأوسط وأيهما الحدين الآخرين ؛ فالتنا نستطيع أن نحذف منها اختلافاتها السكيفية تماماً وننظر إليهما على أنها ثلاث فيشات Counters (١) يمكن لأي منها أي تحمل محل الأخرى بلا أدنى تأخير ، كما نفعل حين ننظر إلى الفيشات الفعلية فنجردها من خصائصها السكيفية كأن نكون الواحدة حمراء والثانية خضراء والثالثة زرقاء وننظر إليها جميعاً على أنها فيشات بسيطة متحدة في هوية واحدة .

وحين نسقط الاختلافات السكيفية كلها على هذا النحو فالتنا نصل إلى التساوي الرياضي .

$$A = B$$

$$a = b$$

$$B = C$$

$$b = c$$

$$A = C$$

$$\therefore a = c$$

أو كما يقال عادة الفيشان المساويان لثالث متساويان وقد عبر هيجل عن هذه العلاقة بالصيغة الآتية . ك — ك — ك وأطلق عليها اسم القياس الرياضي

(١) عملة (رهزية متعددة الألوان تستخدم في لعب القمار [المترجم] .

وعلى الرغم من أن هيجل قد درس هذا القياس تحت عنوان القياس الكيفي إلا أنه لا يتناسب مع هذا العنوان ؛ ولهذا نجد هيجل نفسه في مكان آخر يطلق عليه اسم القياس الكمى . ولقد أشار إليه كذلك على أنه الشكل الرابع . ولكنه لا صلة له بالشكل الرابع فى المنطق الصورى الذى لم يظهر عند أرسطو نفسه ، على نحو ما نعرف ، وإنما جاء كإضافة متأخرة من أحد تلاميذه . ولقد أنكر هيجل متأثراً فى ذلك بكائط ، الشكل الرابع المؤلف من القياس واعتبره عقيباً مجدداً بغير معنى لأنه ليس إلا عكساً للشكل الأول .

التقسيم الفرعى الثانى قياس الانعكاس

٣٥٦ — يمكن أن نعتبر القياس الرياضى ، نظراً لأنه يعوزه المضمون الفكرى ، نهاية سلبية انتهى إليها تطور الجدل فى القياس الكيفى ، لكن هناك نتيجة أخرى إيجابية هى أن الحدود كانت فى القياس الكيفى منفصلة غير مترابطة يطرد بعضها بعضاً ، لأنها كلها مجردة سواء فى ذلك الفردية أو الجزئية أو الكلية ولقد غيرت هذه الحدود أماكنها ، وأصبح كل منها حداً أو وسطاً على التوالى (الجزئى والفردى والكمى) وفشلت كلها فى تأدية هذه الوظيفة : أعنى فى أن تكون حداً أو وسطاً يوحد بين الآخرين . ومن هنا بقيت الأطراف فى سوية الواحد مع الآخر . والنتيجة الإيجابية هنا هى أن تسعى إلى أن يكون الحد الأوسط وحدة عينية وليس مجرد تجريد أجوف .

ولما كانت الحدود هى فى البداية الفردى والكمى . يكون الجزئى هو الحد الأوسط الذى يجمع بداخله الحدين الآخرين . وهذا هو قياس الانعكاس حيث لا تكون عوامل الفكرة مجردة بل يتوسط بعضها بعضاً . وأول صورة من صورته هى :-

(١) قياس الشكل . . . Syll. of Allness

٣٥٧ - سيكون الحد الأوسط في قياس الشكل Allness هو الجزئي ،
الذي يتألف من شمول الافراد جميعاً . سيكون حداً مثل : كل إنسان ، لأن
كل فرد جزئي من أفراد البشر يشير إليه هذا الحد . ولما كان كل الافراد فهو
بالتالي كلي ونحن نجد في مثل هذا القياس الآتي :

$$\frac{\text{كل إنسان فإن} \\ \text{سقراط إنسان}}{\text{سقراط فإن}}$$

أن الحد الأوسط (إنسان) يندرج تحت كلي أعلى وهو (فإن) ومن ثم
فهو جزئياً من هنا كانت صيغة هذا القياس الرمزية هو نفسها صيغة القياس من
الشكل الأول : ف - ح - ك . والملاحظ أن هذا القياس يعالج ما كان في القياس
الكيفي من أوجه نقص فلقد كان الحد الأوسط في ذلك القياس مجرد تجرييد
أو صفة معينة لشيء عيني له عدد لا حصر له من الصفات الأخرى ويمكن لأي
منها أن تكون حداً أوسط وتؤدي إلى نتائج متناقضة تماماً . فالفاكمة محبوبة
لأنها خضراء ومكرومة لأنها سامة . ولكن الحد الأوسط هنا ليس صفة مثل
هذه الصفات المعينة وإنما هو جملة من الأشياء العينية مثل « كل إنسان » ، « كل
شيء أخضر » .. الخ - ومن ثم أمكن لهذا الحد الأوسط أن يربط الموضوع بالشكلي
الذي يوجد في كل موضوعات هذا النوع ، دون أن تظهر أية متناقضات . فمن
الصواب تماماً أن نقول إن اللون الأخضر محبوب . ولكن اللون الأخضر هو
مجرد صفة مجردة . أما الآن فإننا نقول ، عوضاً عن التجريد السابق ، « كل شيء
أخضر محبوب » . وسوف يرد إلى ذهننا في الحال فكرة عن الفاكهة المسمومة
والثعابين الخضراء . الخ . وسرعان ما تتحقق من كذب هذه المقدمة . وهكذا

نفس من المتناقضات لنقع فيها من جديد : وهذا بالضبط ما يحدث في قياس الكل الذي يصلح مافي القياس السابق من نقص (١) .

(١) يرى دكتور مكتجارت في كتابه : «شرح دلي منطق هيغل فقرة ٢١٥» أن النقص المزعوم في القياس الكيفي ، وهو الذي يؤدي إلى تطبيق محولات متناقضة على موضوع واحد ، ليس نقصا على الإطلاق . لأن ما نعنيه في الحقيقة بقولنا «اللون الأخضر محبوب» هو أن «كل الأشياء الخضراء محبوبة» وهي طبعا مقدمة كاذبة . يُسند أن القياس الذي يذكره دكتور مكتجارت بهذه الصورة ليس قياسا كيفيا على الإطلاق وإنما هو قياس انعكاس أما القول بأن القياس أول ما وضع في هذه الصورة خلا من النقص - فهذا بالضبط ما يقوله هيغل . ولكن القياس الكيفي ، على نحو ما ذكره هيغل ، يتضمن ، يقينا ، هذا النقص الذي اتهمه به . ويقول دكتور مكتجارت إن النتيجة ، وهي أن الفاكهة محبوبة تحتاج إلى هذه المقدمة وهي : «كل الأشياء الخضراء محبوبة» وهذا بالضبط ما يقوله هيغل أيضا : ولأنه لم يحصل على المقدمة التي يحتاج إليها فهو ، لهذا السبب ، معيب ، ولأن قياس الكل يزودنا بالمقدمة المطلوبة فهو لهذا السبب يعالج العيب .

ويبدو أن دكتور مكتجارب قد أخطأ في افتراضه أن الشكل الأول في القياس الكيفي يقابل من كل وجه ، الشكل الأول في المنطق الصوري . غير أن المقابلة الفعلية محصورة تماما في نطاق ترتيب الحدود . لكن قياس الكل هو بالأحرى الذي يقابل فعلا الشكل الأول في المنطق الصوري كما هو واضح من الأمثلة التي ستقناها في هذا القسم ، إذ يتضح منها أنه قياس «بربارا» . . .

Barbara

(ب) قياس الاستقراء

Syll. of Induction

٣٥٨ — لكن قياس الكل يشتمل على عيب خاص به ، فلما كانت مقدمته الكبرى تزعم كما يقول محورها أنها تشمل كل الأفراد ، فهي بذلك تصادر على المطلوب ، وتدعى صحة النتيجة قبل البرهنة عليها . فقولك إن كل إنسان فان ، يفترض أن مقراط فان ، لأنه ما لم يكن مقراط فانيا لما صح أن : دكل إنسان فان . . والعلاج الوحيد لهذا النقص هو أن أحصى الناس فرداً فرداً لا بين أن كلا منهم فان . فعلينا أن بين أن زيدا فان ، وأن عمراً فان ، وأن خالداً فان وأن محمداً فان .. الخ : وهكذا في بقية الجنس البشرى . وحين تنتهى من إتمام هذه العملية نستطيع عندئذ أن نقرر أن كل إنسان فان : وهذا هو الاستقراء : وإذا ما وضعناه في صورة قياس كان على النحو التالى : - ف - ك وهو الشكل الثانى وبتعبير أكثر دقة يكون على النحو التالى : -

ف

ف

- ف - ك

ف

ف

إلى ما لانهاية

وتمثل ف هنا الإنسان الفرد ، و - ف - بالجميع النوع البشرى (الجزئى)
بينما تمثل د ك ، الكلى الأعلى وهو فان . وستكون المقدمتان كما يلى :

ف
 ح - ف
 (١)
 ف
 ف
 ... الخ

وهي تعني أن كل الناس هم : زيد ، وعمرو ، وخالد ، ومحمد ... الخ .

ف
 ف - ك
 (٢)
 ف
 ف

وهي تعني أن زيدا فان ، وعمرا فان ، وخالدا فان ... الخ . وسوف
 تكون النتيجة هي :

ح - ك - أو كل إنسان فان .

ومن الملاحظ أن الفردى هنا هو النحدا الأوسط . وأتينا نجد ، أنه في حين أن قياس
 الكل كان قياسا من الشكل الأول : ف - ح - ك فإن قياس الاستقراء هو قياس
 من الشكل الثاني : ح - ف - ك إلا أن هذا الفردى ليس هو الفردى المجرد
 الخاص بالشكل الثاني من القياس الكيفي . فعلى الرغم من أنه فردى فانه
 كلي في الوقت نفسه لأنه يشتمل على كل الأفراد .

٣٥٩ — قياس الاستقراء يعالج ما في قياس الكل من نقص إلا أنه يظهر نقصاً جديداً خاصاً به ؛ إذ من الواضح أنه يحتاج إلى احصاء كاسل لجميع الأفراد إلى عالا نهائية وهذا مستحيل ومن ثم فهو يفترض بعد ملاحظة جميع الناس الذين نعرفهم بقدر ما نستطيع ونعرف أنهم ماتوا — أنه لا يمكن أن يكون هناك استثناء في هذه السلسلة غير التامة يناقض خبرتنا بموت من نعرف . لكن لا يمكن أن تكون تلك هي الحال إلا في حالة واحدة هي إذا ما افترضنا أن صفة الفناء ليست صفة عارضة للجنس البشري ولكنها صفة ضرورية وجانب أساسي من طبيعته ، وأن فكرة الفناء متضمنة في الفكرة الشاملة للبشرية ذاتها . أعني أن علينا أن نؤمن ليس فقط أن الناس الذين لاحظناهم كأمر واقع قانون فحسب وإنما أن الإنسان فإن لأنه إنسان ، وذلك يعطينا قياس المماثلة :

الأرض بها بشر

القمر أرض

القمر به بشر

وهذا الاستدلال يقوم على افتراض أن الأرض بها بشر لا بسبب أي حالة عارضة بل لأنها أرض ، ومنه ينتج أن أي أرض أخرى ، كالقمر مثلاً ، لابد أن يكون بها بشر . وهذا المثل الجزئي للمماثلة هو مثل تافه لدرجة أنه يمكن دحضه بسهولة فكون الأرض بها بشر لا يعتمد على أنها أرض وإنما يعتمد على الجو وعلى عوامل أخرى لا توجد في القمر ولكن المبدأ صحيح . ويمكن أن نسوق مثالا أفضل على النحو التالي :

أنا ، ذلك الشخص الذي يتكلم ويعمل ، شخص واع

قيصر شخص يتكلم ويعمل

∴ قيصـر شخص واع

ولقد كان قياس الاستقراء يتخذ صورة : $\alpha - \beta - \gamma$. ونحن نجد أن الحد الأوسط في قياس المماثلة لا يزال هو الفردى مثل الأرض . ولكنه لأن الفردى الذى يؤخذ في طبيعته الكمية ، فليس الأرض آهلة بالناس لأنها هي هذه الأرض المفردة فحسب ، وإنما بوصفها أرضاً أعني عضواً في فئة من طبيعتها أن تكون آهلة بالسكان . ومادام للفردى هنا معنى كلياً فإن الحد الأوسط يمكن أن يوضع صراحة كما هو في طبيعته الجوهرية أعني على أنه كلى . ومن ثم كان شكل هذا القياس هو : $\beta - \gamma - \alpha$ ، وهو الشكل الثالث . ومع ذلك فهو لم يعد كلياً مجرداً كما كان في القياس الكيفى ، وإنما هو الآن ، على العكس ، عيى كما أنه فردى سواء بسواء .

ولقد كان الحد الأوسط في الأنواع الثلاثة من قياس الانعكاس كما كان في القياس الكيفى ، الجزئى ثم الكلى على التوالى .

التقسيم الفرعى الثالث

قياس الضرورة

٣٦٠ — في قياس المماثلة نقص مشابه للنقص الذى وجدناه في قياس الكل فنتيجة هذا القياس هي $\beta - \gamma - \alpha$ مثل القمر أو بالناس . ولكنه مقدمته الكبرى هي أيضاً $\beta - \gamma$ (مثل الأرض بها بشر) . صحيح أن الفردى الذى هو الحد الأوسط وموضوع المقدمة الكبرى (وهو الأرض في هذا المثال) يؤخذ في طبيعته الكمية ولهذا السبب نعتبره ك ، لكن قد يؤكد قول آخر أنه فردى كذلك وفي هذه الحالة فقد يقال أن المقدمة تفترض صحة النتيجة مادامت النتيجة

هي ف - ح ، والمقدمة هي ف - ح أيضاً . فإذا أردنا أن نضع هذا الحد صراحة في كليته وقلنا : كل أرض آهلة بالسكان ، فإن القياس سيكون في هذه الحالة من نوع قياس الشكل ، وهو كما سبق أن رأينا يفترض نتيجة . وقياس المماثلة يتخذ شكل ف - ك - ح . ولكن النقص الذي نشير إليه ، يعني أن الحد الأوسط رغم أنه قد وضع على أنه كلي فانه يصبح فردياً باستمرار ولا يمكن علاج هذا النقص إلا بقياس يتخذ شكل ف - ك - ح . بحيث يكون الحد الأوسط فيه كلياً من كل وجه . ولقد سبق أن رأينا في قياس المماثلة أن الحد الأوسط بوصفه حداً كلياً يرتبط بنفسه ضرورة بالحدين الآخرين . والقول بأن هذا القياس يعتمد في المثال الذي اخترناه على أن الأرض آهلة بالسكان لا بسبب هارضى بل لأنها أرض ، فهي بالضرورة لابد أن تكون آهلة بالسكان ، ومن ثم ففكرة أنها آهلة بالسكان متضمنة في فكرة الأرض ، وهي جانب من طبيعتها الخاصة . وعلى ذلك فالقياس الجديد ف - ك - ح سيكون فيه الحد الأوسط كلياً من جميع الوجوه بحيث يرتبط به الحدان الآخران ارتباطاً ضرورياً بوصفهما جانب من طبيعته الخاصة وليس بوصفهما مجرد واقعة عارضة . وعلى ذلك فهذا الشكل هو في الحقيقة أساس الحدين الآخرين بل هو وجودهما وباختصار سيكون جنساً Cenus وهذا هو قياس الضرورة .

(١) القياس الخمل

٣٦١ - أول وجه للقياس الخمل سيكون مباشراً . فعلى الرغم من أن الحدود ترتبط بالحد الأوسط ارتباطاً ضرورياً : فلا يزال هناك مع ذلك عنصراً من عناصر المباشرة في هذه العلاقة ، أعني أنه لا يزال هناك عنصر من عناصر الصدقة والحدوث (١) .

(١) انظر فقرة [٢٣٩] من هذا الكتاب

فسوف يكون أحد هذه الحدود ، وهو الحد المباشر ، موضوعاً فرداً هينياً على نحر ما حدث من قبل . فإذا كان الحد الأوسط هو جنس الإنسان فإن هذا الحد سيكون فرداً مثل سقراط . والحادث أو العارض هنا هو أنه ليس ثمة سبب يجعلني أركز على سقراط أكثر مما أركز على أي فرد آخر من أفراد الجنس البشري . أما الضروري فهو أن جنس الإنسان هو أساس الفرد سقراط إذ بدونه لا يكون على ما هو عليه ، فسكوته إنساناً هو الطبيعة الضرورية لسقراط التي تحدد وجوده كله لأنه سيكون شيئاً مختلفاً لو أننا أدرجناه في كلى آخر غير جنسه الضروري ، أعني لو أننا أدرجناه تحت الموجودات : فطس الأنوف ، مثلاً ؛ لأنه يمكن أن يكون عاقلاً ، وشجاعاً ، وطيباً ، وحرّاً دون أن يكون أفطس الأنف ، لكنه لا يمكن أن يكون له أي من هذه الصفات ون أن يكون انساناً . وسوف يكون الحد الآخر خاصة تلحق ضرورة بفكرة الإنسان . مثل عاقل حر ، مستول أخلاقياً ، يمكن أن يكون له دين ، وأن يكون له فن . والرابطة الضرورية هنا واضحة . والحدوث بدوره يكمن في أنه ليس ثمة سبب يجعلنا نختار هذه الخاصة دون غيرها من الخصائص الضرورية للإنسان ، وهذا السير يسلمنا إلى القياس الحلّي مثل :

$$\begin{array}{r} \text{الإنسان عاقل} \\ \text{سقراط إنسان} \\ \hline \therefore \text{سقراط عاقل} \end{array}$$

والطبيعية العامة لقياس الضرورة هي ف — ك — ح . أما الحد الأوسط في القياس السابق وهو إنسان فهو كلى النوع المطلوب . أما في القياس الحلّي فإن هذا الكلى يندرج تحت كلى أوسع وهو في هذه الحالة عاقل .

ومن ثم فهو من حيث علاقته بالكلى الآخر يصبح جزئياً . وعلى ذلك
فستكون الصفة الخاصة بالقياس الحلى هي : ف — ح — ك ، وهو
الشكل الأول .

(ب) القياس الشرطى المتصل

٣٦٢ — النتيجة الحقيقية للقياس الحلى هي أن الربط بين الحدين يعتمد على
الحد الأوسط مثل :سقراط عاقل ، ، لسبب واحد هو أنه انسان . ومادامت
المقلانية هي صفة الإنسان الخاصة التي تميزه عن الحيوانات المفترسة والدواب
ولذا كان سقراط انسان فهو لهذا السبب وحده عاقل ، وهذا ما يعبر عنه صراحة
في القياس الشرطى المتصل الآتى :

إذا كان سقراط انساناً فهو عاقل .

سقراط انسان

∴ سقراط عاقل

وهنا نجد أن الحد الأوسط ليس هو جنس الإنسان ، وإنما هو القول بأنه
انسان . وهذا ما نراه صراحة لو عبرنا عنه في قياس من هذه الصورة
السمجة :

معنى أن تكون انساناً هو أن تكون عاقلاً

وجود سقراط هو وجود انسان

∴ الخ

ولأن الحد الأوسط عبارة عن واقعة Fact فهو لذلك مباشرة . ولما كان
المباشر يمكن أن يعتبر فرداً ، فإن شكل هذا القياس سيكون لهذا السبب على
النحو التالى : ح — ف — ك وهو الشكل الثانى .

(هـ) القياس الشرطى المنفصل

٣٦٣ — يقرر القياس الشرطى المنفصل أن الفرد والنوع شيء واحد :
كالجنس . فـكون المـرجـود إنسانا وكونه عاقلا شيء واحد . أو بعبارة أخرى
وجود سقراط نفسه هو كونه عاقلا . لكـذا حين نقرر ذلك على هذا النحو
فإن ما يتضمنه القياس الشرطى المتصل يظهر واضحا ، فلا شك أن الجنس
هو نفسه مثل النوع ولكنه يتحد اتحاداً كاملاً فقط مع جميع الأنواع
معاً لا مع نوع واحد فقط . والأنواع بدورها تتحد مع كل الأفراد ،
ويعطينا ذلك القياس الشرطى المنفصل حيث نجد الحد الأوسط فيه هو
الجنس كـ مستغرقاً فى أنواعه . والحدان الآخران هما النوع هـ والفرد
ف . وعلى ذلك تكون صيغة القياس على النحو التالى :

ف — ك — هـ . وهو الشكل الثالث . وإذا ضربنا لذلك مثلاً كان
عاقلاً هو الجنس والإنسان هـ النوع . فلا بد أن نفترض من أجل هذا المثال
أن هناك كائنات أخرى عاقلة إلى جانب الإنسان كالملائكة مثلاً ، وعلى ذلك
يكون قياسنا على النحو التالى :

الكائنات العاقلة إما بشر أو ملائكة
سقراط عاقل وهو ليس ملائكة

∴ سقراط بشر

أو أن يكون على النحو التالى :

الكائنات العاقلة إما بشر أو ملائكة
سقراط كائن عاقل وهو بشر

∴ سقراط يس ملائكة

الفصل الثاني

الموضوع او الفكرة الشاملة الموضوعية

٣٦٤ - ظهرت عوامل الفكرة الشاملة بادية ذى بدء في الفكرة الشاملة بما هي كذلك في وحدة غير متميزة ، ولكنها انشطرت في الحكم ؛ ثم اظهر القياس توسطهما وعودتهما إلى الوحدة ؛ ولقد اكتملت هذه العودة إلى الوحدة في القياس الشرطي المنفصل لأن الحد الأوسط لم يعد كلياً مجرداً أو جزئياً أو فردياً مجرداً ولكنه هؤلاء جميعاً ؛ فهو المجموع المعيني للفكرة ، إنه الجنس أو الكل الذي يضع نفسه صراحة على أنه في الوقت نفسه مجموع الأنواع أو الأجزاء - ا (جنس) وهو يشتمل على ب ، ج ، د (أنواع) ومادماً قد ذكرنا ذلك أيضاً في صورة ، ا الذي هو ب أو ج ، أو د ، ومادامت الأنواع التي ذكرناها عبارة عن وحدات متعانة بالتبادل ، فانها من ثم ، وفي الوقت نفسه ، مجموع الأفراد . وعلى فهذا القياس يتضمن في حده الأوسط الانصهار المطلق لعوامل الفكرة الشاملة في وحدة واحدة فقد أصبح توسط هذه العوامل عبارة عن مباشرة ومن ناحية أخرى فاننا نجد في القياس الآتي :

اما أن تكون ب أو ج أو د
ولكن ا هي ب

∴ ليست ج أو د

أن ا هي الموضوع في كل من المقدمتين والنتيجة فهي في المقدمة الكبرى الكل أو الجنس ، وهي متحدة مع مجموع أجزائها ؛ وهي في المقدمة الصغرى

الجزئى أو النوع . وفى النتيجة لأنها الفرد الذى يطرد به ، ود فهم فردى . وعلى ذلك فهذا القياس يعرض ا بوصفها مجموع المكرة الشاملة .

وهكذا يذوب التوسط الذى هو الطابع الجوهرى للقياس ويحل محله وجود مباشر . ومن هنا كانت المباشرة تشكل السمة الاساسية فى الدائرة الجديدة وفضلا من ذلك فان هوامل المكرة الشاملة ، فى دائرة الذاتية ، كانت متوسطة . وهى لهذا السبب يعتمد الواحد منها على الآخر ؛ فكل منها موجود عن طريق الآخر . ولكن مادام التوسط قد تم الغاؤه الآن فقد تم الغاء الاعتماد كذلك . وهكذا نجد مامنا وجوداً مباشراً مستقلاً . وهذه هى مقولة الموضوع Object (١) فكل ما هو موجود (١) مباشر ، ويوجد هناك فى مواجهة الفكر ، (٢) بوصفه وجوداً مستقلاً وهذا ما يوصف بالموضوع . وهكذا تنتقل من الذاتية إلى الموضوعية .

٣٦٥ - يرى دكتور مكتجارت (٢) أن الذاتية والموضوعية لا يستخدمان هنا بمعنى الداخلى والخارجى ، أى ما هو فكر وما ليس بفكر . فهو يعتقد أن الذاتية تعنى : الحادث المتقلب الاطوار ، حين أن الموضوعية تعنى الكلى والضرورى . ودون أن تنكر أن هذه المعانى قد تكون لها دلالتها هنا ، فإننى اعتقد أنها ليست أكثر المعانى أهمية ، فدكتور مكتجارت (٣) يرى أن الذاتى لا يمكن أن يعنى مجرد الجانب الداخلى فحسب : جانب الفكر أو جانب الأنا فى مقابل اللا أنا ، لأن هيجل يقرر صراحة أن مقولات الذات ، مثلاً مثل مقولات الحكم والقياس ، لا تنطبق على الفكر وحده ولكنها تنطبق على كل شئ آخر :

(١) انظر فقرة [٢٣٩] من هذا الكتاب .

(ب) شرح على مشطق هيجل فقرة رقم ٢٣٣ .

(٣) نفس المرجع فقرة ١٨٤ .

« فكل شيء قياس » . لكن الرد على مايقوله مكتجارت هو أنه طبقاً لوجهة النظر التي وصلنا إليها في الفكرة الشاملة هو أن كل شيء فكر . والقسمان الأولان للفكرة الشاملة وأعنى بهما . الفكرة الشاملة الذاتية والموضوع هما كما لا بد أن نتذكر ، عبارة عن جانب واحد مجرد ، أما الحقيقة العينية فهي لا تصل إليها إلا في القسم الثالث فقط وهو . الفكرة Idea . فنحن في الفكرة الشاملة الذاتية نصل إلى وجهة النظر التي نقول : إن كل شيء فكر أو ذات ، وفي القسم الحالى نتقل إلى وجهة النظر المضادة وهي أن كل شيء موضوع . أما في الفكرة فالحقيقة التي ستظهر فيها ، على محسوس ماسرى ، هي أن كل شيء هو في آن معاً ذات وموضوع .

ينبغي ألا نفترض ، بالطبع ، أننا في انتقالنا من الذات إلى الموضوع قد أركنا الفكر خلفنا ولم نعد نتعامل مع أفكار أو مقولات ، فليس لدينا هنا انتقال من الفكر الخالص إلى العالم المادى الخارجى بالمعنى الذى سيحدث في نهاية المنطق حيث نتقل هناك إلى الطبيعة . فإننا لا نزال في دائرة الفكرة المنطقية أو في دائرة الأفكار الخالصة ، أو المقولات . والموضوعية ، كما يقول هيجل ، هي فكرة كالداتية سواء بسواء (١) . فما ندرسه هنا هو الفكرة السكلية الضرورية من الموضوعية أعنى : هو فكرة الموضوع .

قد يعترض معترض على ذلك فيقول إن الانتقال إلى الموضوع يعنى التخلي عن وجهة النظر التي وصلنا إليها في الفكرة الشاملة وهي أن السكون لم يعد يُنظر إليه على أنه مجرد مجموعة من الأشياء وإنما على أنه فكر ولا شيء سوى الفكر . فالنظر إلى السكون على أنه موضوع وليس فكراً هو إذن ارتداد إلى وجهة نظر الوجود والماهية : إلى مقولات مثل الشيء وخواصه . لكن الموضوع ليس هو نفسه الشيء . إذ يمكن للمرء أن يقول على العكس إن الشيء يمكن أن يوجد دون

(١) قارن فيما سبق ١٠٠ فقرة « الذرات هي أفكار » .

أن يرتبط بالذات كما هي الحال في افتراض المذهب المادى . أما كلمة الموضوع فهي نفسها تعنى بالضرورة موضوع الفكر . ووجه النظر العامة للفكرة الشاملة هي أن العالم عبارة عن فكر . ولكن للفكر حدين : الذات والموضوع . فلكي تكتمل حقيقة القول بأن العالم فكر لابد أن نتصوره على أنه موضوع تماماً كما نتصوره على أنه ذات سواء بسواء . وهذه هي وجهة النظر التي وصلنا إليها : فقولك عن شيء ما إنه موضوع يعنى أنه يوجد بالضرورة من أجل الذات وحدها . وهذا يساوى قولك إنه فكرة وتلك هي وجهة نظر الفكرة الشاملة (١) .

٣٦٦ — هذه الملاحظة قد تساعدنا في فهم الانتقال من القياس الشرطى المنفصل إلى الموضوع الذى يبدو بالتأكيد محيداً للغاية لأول وهلة : فافرض أننا

(١) هناك فقرة في المنطق الصغير (ترجمة ولاس رقم ١٩٣) قد يبدو لأول وهلة أنها تعارض هذا التفسير ، يقول فيها هيجل : « سوف يتضح بطريقة أكثر دقة أن الموضوع هو أيضاً موضوع بالنسبة لنا حين يضع نفسه في مقابل الذاتى . أما الآن . . . فهو ليس سوى موضوع مباشر فقط ولا شيء غير ذلك ، تماماً كما أن الفكرة العامة لا يمكن أن توصف بأنها ذاتية قبل التعارض التالى مع الموضوعية . » وهذه الفقرة لا تعنى سوى أن الموضوع حين يظهر بأدى ذى بدء فإننا ننظر إليه باعتبارنا قد تركنا الذاتى خلفنا ، ناظرين إلى الموضوع في تجرده الخالص من الذات . ومن المستحيل الإبقاء عند هذا الموقف التجريدى فالتعارض مع الذاتية يعود إلى تأكيد نفسه من جديد في الحال . والكلمات الأخيرة من الفقرة التي اقتبسناها لهيجل تعبر عن ذلك بوضوح . فإذا لم يكن من الممكن أن نصف الفكرة الشاملة بأنها ذاتية إلى أن تتعارض مع الموضوعية ، ولا أن يوصف الموضوع بأنه موضوع إلى أن تقابل بينه وبين الذات . راجع أيضاً حاشية على الفقرة ، رقم ٣٦٦ من هذا الكتاب .

في القياس الشرطي المنفصل حططنا المباشرة فإننا قد تتساءل : لماذا ينبغي أن ينظر إلى هذه المباشرة على أنها موضوع ؟ لقد سبق أن رأينا في سياق المنطق أمثلة لا حصر لها لاندماج مرحلة التوسط مع الظهور التالي للمباشرة . فلم لم ننظر لأي من هذه المراحل المباشرة على أنها موضوع ؟ يبدو أننا هنا لم نستببط شيئاً أكثر من فكرة المباشرة العادية وهي العكسرة التي سبق استنباطها من قبل أكثر من مرة فإذا كنا لم ننظر إلى المباشرة من قبل على أنها الموضوع فلم ننظر إليها الآن على أنها كذلك ؟ ما الفرق بين هذه المباشرة الحالية والوان المباشرة التي سبقتها ؟

وقد نجيب عن هذه التساؤلات بقولنا إن الفرق هو أننا الآن في مرحلة الفكرة الشاملة بصفة عامة ، فقد وصلنا إلى دائرة الفكر ، وهي دائرة لم نصل إليها من قبل ، ومن ثم فهذه المباشرة هي مباشرة الفكر : إنها العنصر المباشر للعكر ، وهذا العنصر هو عنصر الموضوعية . فنحن نذكر أن كاط قسم التجربة إلى ذلك الذي يأتي عن طريق نشاط الذات وما هو معطى من الخارج أن ما يعطى من الخارج هو على وجه الدقة للعنصر المباشر في الفكر ومصدره هو الموضوع وكل شيء ، هذا ذلك ، يأتي عن طريق وظائف الذات في الربط والتوسط . ومن هنا كان العنصر المباشر في الفكر هو عنصر الموضوعية وكانت عملية التوسط نشاطاً للذات . ولقد كانت العكسرة الشاملة الذات بمقولاتها : العكسرة الشاملة بما هي كذلك ، والحكم ، والقياس ، هي بصفة عامة دائرة التوسط ، ولهذا حق وصفها بأنها الذات . والانتقال إلى المباشرة ، من حيث أنه يتم هنا في دائرة الفكر والفكرة الشاملة ، هي بالضرورة انتقال من لحظة العكر المتوسط (أو الذات) إلى اللحظة المباشرة للعكر وهي الموضوع (١) .

(١) الإشارة إلى كاط هنا هي بالطبع للتوضيح فحسب فلا يصح أن تتخذ

٣٦٧ — الموضوع ، شأنه شأن بقية المقولات يعطينا وصفاً للعالم وتعريفاً للمطلق في آن واحد . فأولاً : كل شيء موضوع . وذلك يعني أن لا يوجد شيء لا يرتبط بالفكر أعني لا يرتبط بالذات أعني لا يوجد شيء لا يمكن معرفته على الإطلاق أو لا يوجد شيء معزول تماماً عن الذات ، كما هي الحال في فكرة الشيء في ذاته عند كانط . ثانياً : المطلق هو الموضوع ، أو الله هو الموضوع المطلق . وحينما نأخذ هذه الفكرة بطريقة تجريدية على أنها تعني أن

== مبرراً لثنائية كانط . والتوضيح على أية حال مفيد من جوانب أخرى فتفردة كانط تلعب صورة المعرفة إلى الذات والمادة إلى الموضوع والوحدة الترابعية العليا هو الأنا الخالص ، أو الذات نفسها : « الوحدة الترسنتالية للدراك » . ويؤدي بنا ذلك — رغم أن كانط لم يستطع أن يفسره — إلى أن يميزها هي نفسها إلى اثني عشرة صورة من المقولات ، وهي أيضاً صور ملكة الحكم ولقد وتحد هيجل فقرة (٢٢١) الفكرة الشاملة بما هي كذلك مع الأنا الخالص عن كانط . ولكن هيجل بخلاف كانط ، كما رأينا ، فسر كيف تتميز الفكرة الشاملة بما هي كذلك أو الأنا عن الحكم وأكثر من ذلك عن القياس . وذلك كله يبين لنا أن هيجل تبني وجهة نظر كانط القائلة بأن الذات الخالصة تعني الجانب الصوري من المعرفة . وللموضوع يعني الجانب المادي وهذه فقرة (في كتاب مكرن ص ٢٨٣) يوضح فيها هيجل صراحة بين العنصر الصوري في المعرفة وبين الذاتية . لكن في حين أن كانط نظر إلى الصورة والمادة على أنهما يأتیان من مصدرين مختلفين نجد أن هيجل يرى أن مادة المعرفة تظهر من صورتها وشرحه لهذه الفكرة هو الانتقال الذي يشرحه هنا من الذات إلى الموضوع ، وهذه الملاحظة سوف توضح معنى الانتقال . وسوف نجعلنا لذلك نتخلص من رأى دكتور مكتجارت الذي يذهب إلى أن الذاتي والموضوعي لا يعنيان سوى الضروري والعرضي ، ولا يشيران إلى الجانب الداخلي والجانب الخارجي من المعرفة .

الله ليس هو الذات أيضا فانها تؤدي إلى وجهة النظر التي ترى أن الله هو قوة مظلمة مناهضة ، تضاد الذات وتواجه الإنسان على أنها شيء غريب عن حياته الخاصة وعن ذاتيته ، مجرد قوة خارجية لا تشترك معه في شيء ، وهي من ثم يمكن أن نخشعها ولكن لا يمكن أن نحجبها ، وهذه هي وجهة النظر التي أخذت بها الخرافات والرهبنة الذليلة . وحين نصل إلى الحقيقة العليا وهي أن الله ليس موضوعا لحسب ولكنه ذات أيضا ، فاننا في هذه الحالة نجد أن الله بوصفه ذاتا لم يعد مجرد قوة خارجية تقابلنا وإنما هو كذلك حقيقةتنا الخاصة أو ذاتنا العميقة وسوف نرى أنه يسكن في قلوبنا ، . وذلك هي وجهة نظر الهداية المسيحية .

٣٦٨ — الموضوع كما يظهر أمامنا أولا هو الموضوع المجرد الذي يخلو من الذاتية : إنه مجرد مباشرة فارغة للأنا . والفكرة بوصفها مركب المثلث هي وحدة الذات والموضوع ، وطريقة سير الموضوع داخل ذاته سوف تجعله بالتالي يعود بالتدريج إلى الذاتية . وطبقا للمبادئ العامة للمنهج الهيكلية فإن الذات تخرج من ذاتها إلى ضدها أعني إلى الموضوع ، ثم تعود إلى ذاتها في المركب . وهذا العود التدريجي للموضوع إلى الذاتية يمر بثلاث مراحل : (١) الآلية Mechanism (٢) الكيميائية Chemism (٣) الغائية Teleology ومن الواضح أننا أخيرا نعود إلى الموضوع كما يسيطر عليه الفكر ، والأغراض ، والذاتية وهذا ما يشكل الانتقال إلى الفكرة Idea .

القسم الأول

الآلية . Mechanism

٣٦٩ — الموضوع ، كما نلتقى به بأدى ذى بدء ، هو موضوع واحد ، أو موضوع مفرد Single ، أو هو المباشرة المفردة التى تنصهر فيها لحظات الفكرة الشاملة . غير أن هذه الوحدة تشمل ، مع ذلك ، العوامل المختلفة التى تظهر هى نفسها عن طريق اندماجها . وكل عامل من هذه العوامل ليس مجرد عامل لحسب ، ولكنه هو نفسه الشكل ؛ لأن هذه هى النتيجة التى وصلنا إليها فى القياس : وهى أن كل عامل من عوامل الفكرة هو نفسه الفكرة كلها ؛ هو نفسه مجموع كل العوامل ولنفس هذا السبب نجد أن الموضوع يشتمل نفسه فى موضوعات متعددة ، كل منها هو نفسه المجموع ، وهو كل قائم بذاته ، ومن ثم فكل منها موضوع ، ومن هنا فإن ما نجده أمامنا هو عالم الموضوعات .

والآن فانتا نجد أن أول وجه من أوجه الموضوع سيكون هو الموضوع فى مباشرته ، وهذا يعنى أن كل موضوع هو وجود قائم بذاته لا يؤثر ولا يتأثر بغيره على الإطلاق ، ومن ثم فوجوده لا يتأثر قط بوجود غيره من الموضوعات ، وبالتالي فالعلاقات الوحيدة بينها ستكون علاقات خارجية خالصة ، وهذه العلاقات لن تكون جزءاً حقيقياً من الموضوعات ذاتها ، وإنما ستكون مجرد علاقات تلحق بها من خارج أو كما نقول عادة : ترتبط بها آلياً . ونحن ننظر إلى الكون

بهذه النظرة على أنه مجرد تجمعات أو أكاداس من الموضوعات التي لا تؤثر ولا تتأثر ببعضها ولا ترتبط بعلاقة داخلية وإنما تتجمع بعضها إلى بعض تجمعا خارجيا فحسب فإنا نكون قد وصلنا بذلك إلى مقوله الآلية (١) .

٣٧٠ - والنقطة الجوهرية في هذه النظرة الآلية إلى الكون هي تخارجها externality . فكل النظريات الآلية عن العالم تركز على هذه الفكرة ، ومن ثم فإن ما نسميه بالنظرة الآلية عن الكيف التي عبر عنها أولا بطريقة غامضة الفيلسوف اليوناني امباذوقليدس Empedocles ثم طورها الفيلسوف (ديمقريطس . Democritus تنظر إلى الكيف على أنه يتأسس على الكم ، أعنى على تخارج الأجزاء بعضها بالنسبة للبعض الآخر . والفلاسفة الذريون ، من ناحية يفسرون كل شيء على أساس تصادم الذرات وتصارعها . فالطبيعة الداخلية للذرة نفسها هي أنها لا تتأثر قط بعلاقاتها الخارجية . ولقد قيل ، من ناحية أخرى ، أن معرفتنا آلية د حين لا يكون للكلمات معنى بالنسبة لنا وإنما هي استمرار خارجي للحواس ، وللتصور وللفكر . . . والبالوك ، والتقوى . . الخ هي آلية بنفس الطريقة حين يكون سلوك الإنسان قد حددته له القوانين الرسمية أو مرشد روحي ، . . الخ باختصار حين لا تعمل إرادته أو عقله الخاص في أفعاله التي تكون في هذه الحالة غريبة عنه ، (٢) .

٣٧١ - الآلية بالطبع الحق في أن تكون مقولة ؛ وهي بصفة خاصة مناسبة لتصف العلاقات القائمة بين كتل المادة الجامدة في العالم غير العضوي ، على الرغم من أنها ليست سوى تعبير عن العلاقات المجردة للمادة فحسب وهي العلاقات التي تخضع لقوانين الميكانيكا . أما في العالم العضوي ، بل وفي عالم الروح ،

(١) انظر فقرة ٢٣٩ في هذا الكتاب .

(٢) ولاس المنطق فقرة ١٩٥ .

فإن الآلية تعلب دوراً على الرغم من أنه قد يكون تافهاً ، وقد ازداد تفاهته كلما ارتقينا في سلم الوجود . فالمعاملات الآلية الخالصة ، كما يشير هيجل ، هامة في تطور نمو الذاكرة . لكن مقولة الآلية مقولة زائدة ولا حاجة لها وهي غير كافية تماماً للإدراك الشامل للعالم المضمون . ولقد انتعشت أنماط كثيرة من التفكير بفضل تطبيقها لمقولة الآلية في غير مجالها . أى حيث لا تصالح إطلاقاً لمثل التطبيق . وعلى ذلك فالقول بأن الإنسان يتألف من جسد وروح يجعل للعلاقة بين الإثنين آلية خالصة . ونفس هذه الملاحظة تنطبق على تقسيم الروح إلى ملكات .

التقسيم الفرعى الأول

الآلية الصورية ... Formal Mechanism

٣٧٢ — الآلية الصورية هي في بساطة مقولة الآلية الخالصة المحض . فحين ينظر إلى الكون على أنه مجموع من الموضوعات كل منها خارج عن الآخر ، وكل منها بجانب الآخر ، وكل منها هو ما هو عليه في استقلال عن جميع الموضوعات الأخرى ؛ وترتبط بعضها بملاقات خارجية خالصة لا تؤثر في طبيعتها الداخلية بأية وسيلة ، فإننا بذلك نصل إلى الآلية الصورية .

خذ مثلاً الملاحظة التي ذكرناها فيما سبق عن الفكرة التي تقول أن الإنسان يتألف من جسد وروح ، نجد أن هذا القول يعنى أن كلا من الجسد والروح موضوع مستقل عن الآخر ، إذ ليس بينهما من حيث طبيعتهما الداخلية أية علاقة . أعني أنهما يرتبطان ارتباطاً آلياً فحسب . وهو يعنى كذلك أن هذا الموضوع المستقل ، الروح ، هي ما هي عليه وسوف تكون هي هي ، بمنزل من الجسد تماماً . وعلى ذلك فسواء ارتبطت بالجسد بعلاقة أو لم ترتبط ، فإن ذلك لا يؤثر

في طبيعتها الداخلية الجوهرية ؛ فهي هي في كلتا الحالتين ، وهي ما هي عليه من حيث طبيعتها الخاصة ذاتها ؛ والجسد كذلك ينظر إليه على أنه موضوع مستقل لا يؤثر ولا يتأثر بعلاقته بالروح .

ومن ثم فإن الأفكار الرئيسية في الآلية الخاصة هي :

- ١ - إن العلاقات بين الموضوعات هي علاقات خارجية تماماً .
- ٢ - إن لكل موضوع طبيعته الخاصة تماماً ، وهي طبيعة تبقى هي هي لا تؤثر فيها علاقة الموضوع بالموضوعات الأخرى .

التقسيم الفرعي الثاني

الآلية مع الالة .. Mechanism With Affinity

٣٧٣ - الآلية الصورية تحطم نفسها وتدحض ذاتها لأنه من المستحيل عليها أن تبقى على الانفصال المطلق بين الطبيعة الداخلية للموضوع وعلاقاته الخارجية . ولا يهم ما هي العلاقات الخارجية التي يفترض الموضوع أن تبقى في ذاتها ، لا تتأثر ، ولا تتغير ، ولا تتحرك ، ولا تنشط وهو بذلك نهى للقوى الخارجية . لأنه يسمح لنفسه ، من الناحية السلبية ، أن يتعين من الخارج تعيناً تاماً ولا يكون له ، هو نفسه ، دور قط في تغير موقفه . ولكن القول بأنه يظل متصلاً سلباً واقعاً بحيث تحفظ الموضوعات الأخرى ، وأنه يسمح لنفسه بأن يتعين تعيناً تاماً عن طريق الغير - هذا القول يرجع أولاً وقبل كل شيء إلى طبيعته الداخلية الخاصة ، فتلك في الواقع هي طبيعته الداخلية الخاصة . ولما كان التعين الخارجى على هذا النحو يرجع إليه هو ذاته فإن هذا التعين الخارجى لن يكون في الواقع ، سوى تعين ذاتي . ومن ثم فإن الموضوع يشكل مركزاً يعين نفسه عن طريق تحديد الموضوعات الأخرى التي تعينه . ومن ثم فإن الموضوع

لا يرتبط بالموضوعات الأخرى ارتباطاً خارجياً فحسب ، وليست طبيعته الداخلية في حياد مع هذه الموضوعات ، فهو يرتبط معها عن طريق طبيعته الداخلية. إنه يظهر ميلاً نحوها أو رابطة داخلية للاتحاد ، أو لونا من ألوان الألفة والميل نحوها . ومن هنا أطلق على هذه المقولة اسم المقولة الآلية مع الألفة .

التقسيم الفرعي الثالث

الآلية المطلقة .. Absolute Mechanism

٢٧٤ — الآلية المطلقة هي ، ببساطة ، التطور الكامل للمقولة الأخيرة . وليس الموضوع الجزئي ، الذي سبق أن درسناه ، هو وحده الذي يمثل مركزاً ذا محور أو طبيعة داخلية ترتبط بالموضوعات الخارجية ، وإنما هذه الموضوعات الخارجية هي كلها مراكز تشبه هذا المركز . ومن ثم فشكل موضوع في الكون يمكن أن ينظر إليه بدوره على أنه مثل لهذا المركز ، وأن بقية المقولات هي كلها توابع له . فالكون بأسره هو نسق من أمثال هذه المراكز وتلك هي الآلية المطلقة . وهي لا تزال آلية لأن العلاقات بين الموضوعات ما تزال علاقات خارجية خالصة . ولكن هذه العلاقات الخارجية ، كما سبق أن رأينا ، ليست محايدة مع الطبيعة الداخلية للموضوعات ، ويمكن أن ينظر إلى الجاذبية على أنها مثل تجرّبي لهذا النزوع المتبادل نحو البقاء في المركز .

القسم الثاني

الكيمائية ... Chemism

٢٧٥ — على الرغم من أن هيجل قد أطلق على المقولة الأخيرة اسم مقولة الآلية المطلقة ، فمن الواضح أن التصور الخالص للآلية إنما يوجد ، على نحو أفضل ، في مقولة الآلية الصورية ؛ ومن هنا كان التقدم ، ومد ذلك ، في القسم الأخير سيتضمن انحرافاً تدريجياً عن الفكرة الخالصة للآلية . ذلك ولأن الآلية تعنى بالضرورة تجاوز مطلق للعلاقات بين الموضوعات المستقلة بعضها عن بعض ، وكل منها في حالة حياد بالنسبة للآخرى ، وهذا الحياد ، وذلك الاستقلال يؤديان إلى تدمير تدريجي لمقولة الآلية مع الالفة ، ومقولة الآلية المطلقة . فقد رأينا أن الطبيعة الداخلية للموضوعات ، بغض النظر عن عدم تأثرها بعلاقاتها بالموضوعات الأخرى ، تتغير تغيراً حقيقياً . وليس علينا سوى أن نطور هذا الجانب الجديد للموضوعات حتى نهايته المشروعة فنصل بذلك إلى مقولة الكيمائية .

فلم تعد الطبيعة الداخلية للموضوع في حالة حياد مع العلاقات الخارجية وليكنها أيدي ميلا أو ألفة نحو الموضوعات الأخرى . إن كل موضوع في الآلية الخالصة هو ما هو عليه من ذاته الخاصة وفي استقلال كامل عن الموضوعات الأخرى ، لكن ما نحن أولاء نرى الآن أن هذه الطبيعة الداخلية للموضوع ليست على ما هي عليه إلا بفضل الموضوع الآخر ومن خلاله ، فوجوده هو وجود الموضوع الآخر وبالتالي فوجود الموضوعين يتحددان في هوية واحدة ، ويندمجان في

(١) ولاس ، المنطق فقرة [٢٠٢] .

موضوع واحد يطلق عليه هيجل اسم الناتج المحايد . وفي هذا الناتج المحايد تدمج الطبائع الداخلية المنفصلة وتختفى ، أسمى تدمج وتلاشى الخواص النوعية والكيفيات الخاصة - وهذا التصور الجديد هو : السكيمائية .

ولما كان الناتج المحايد قد أصبح اتحاداً ثلاثى فيه عوامله ، فانه لا يوجد فيه تمايز وانما يكون قد عاد إلى المباشرة (١) ويظهر أن الناتج المحايد ، لهذا السبب ، قابل للتفكك ، رغم أن بردان هيجل على ذلك ليس واضحاً في ذهنى - كما أنه قابل للاضطراب من جديد إلى الموضوعين الاصليين ثم يعود من جديد إلى الاندماج ثم الإنقسام وهكذا إلى ما لا نهاية .

ويرى هيجل أن الأمثلة على هذه المقولة ليست مستمدة فحسب من العمليات المعروفة جيداً عن الاتحاد الكيميائى للعناصر والذى اشتقت منه إسمها ، ولكنها مستمدة كذلك من عمليات الارصاد والظواهر الجوية ، والعلاقة الجنسية للنبات والحيوان ، والعلاقات الروحية : علاقات الحب والصداقة : ولا بد من الاعتراف بأن هذا القسم ، قسم السكيمائية ، فيه الكثير من الخيال .

القسم الثالث

الغائية... Teleology

٢٧٦ — سبق أن لاحظنا في الفقرة ٣٦٧ أن تطور الموضوعية لابد أن يؤدي إلى العودة إلى الذاتية فلا بد أن نتذكر أن الموضوع هو التقيض في مثلث الفكرة الشاملة . ومن ثم فعلى الرغم من أنه هو نفسه الفكرة الشاملة ، أو الفكر في صورة الآخر ، فإنه آخر الفكر ، وبالتالي فهو ليس الفكرة الشاملة ، وليس الفكر ؛ وهذا مانعبر عنه بقولنا انه ليس ذاتية وإنما موضوعية . أوروبما قلنا إن الفكرة الشاملة ، باعتبارها إلى الموضوعية ، فإنها تفرق في هذه الموضوعية أو تعرض فيها ، أو تضيع نفسها هناك . وكما أن الوجود تلاشى في العدم ، فإن العدم هو لا وجود في حين أنه في الوقت ذاته وجود ، فكذلك الموضوع بوصفه الفكرة الشاملة وقد تحولت إلى عدمها ، أعني أنه ليس الفكرة الشاملة في حين أنه في الوقت نفسه الفكرة الشاملة . فلا شك أن الفكرة الشاملة تختفي داخل الموضوع ؛ في قلبه ومركزه . ولكن لما كان الموضوع يكشف لنا عن نفسه على نحو مباشر فإن الفكرة الشاملة تضيع بداخله . واختفاء الفكرة الشاملة هذا يؤدي هو نفسه إلى التبخار الذي هو الخاصية الرئيسة للآلية الصورية . غير أن الفكرة الشاملة تعني أساساً التداخل ، أو هي على نحو أكثر دقة تعني وحدة الاضداد [قارن فقرة ٣١٠] إنها المقولة التي لا تعد تميزاتها تميزات حقيقة في آن معاً إذ تبدو العوامل المتميزة متحدة اتحاداً مطلقاً ، ومتميزة كذلك تميزاً مطلقاً . ولقد سبق أن رأينا في مقولة الآلية الصورية عكس هذه الصورة تماماً أعني رأينا عالماً من الموضوعات المتميزة تميزاً مطلقاً دون أن يكون بينها هوية أو اتحاد فكل موضوع هو ماهو ، موضوع مفرد بذاته ، وفي حياد كامل مع غيره من

الموضوعات . ومن ثم فهو كثرة شديدة بغير اتحاد . ومن الواضح أن ذلك هو بالضبط ما يضاد والمكرة الشاملة وإذا ما نظرنا إلى المكرة الشاملة على نحو ما هي عليه في ذاتها an Sich فإنا نجد أنها هي نفسها الذاتية . ويمكن أن نقول ، من ناحية أخرى ، أن السمة الأساسية للآلية هي انعدام الذاتية تماماً .

أما في مقولة الآلية مع الالفة ، و الآلية المطلقة ، فتتعدل الحيادية المطلقة والنخارج بين الموضوعات بعضها وبعض ، فقد أصبحت هذه الموضوعات يعتمد بعضها على بعض ، وعلى هذا النحو نجد أن الاتحاد بدأ يظهر وسط الاختلاف ، وتلك هي أول علامة من علامات العودة إلى الذاتية ، ذلك لأن الذاتية ، كما لاحظنا الآن أولاً ، هي نفسها الفكرة الشاملة أعني الهوية في الاختلاف .

وجدنا في مقولة الكيمائية أن الموضوعات المختلفة قد اتحدت صراحة في وحدة واحدة وبعبارة أخرى وجدنا لدينا الهوية في الاختلاف ، أعني الفكرة الشاملة أو الذاتية ، وقد انبثقت صراحة من الموضوع الذي كانت مطبوسة فيه . كخبر أن تحرر الفكرة الشاملة من عبودية الموضوع لا يظهر بوضوح وجلاء إلا في مقولة الغائية .

لقد وجدنا في مقولة الكيمائية أن الموضوعات المختلفة قد تخطت عن اختلافها وفقدت خصائصها النوعية في ناتج محايده . ومن ثم فإن ما يجده أمامنا هو سلب المباشرة وتخراج الموضوعية ولما كانت هذه المباشرة هي السمة الجوهرية للموضوعية (قارن فقرة ٣٦٤) فإنا نصل في هذه الحالة إلى سلب الموضوعية نفسها . إن ما يسلب الموضوع هنا هو بالضبط الفكرة التي بذاتها تظهر من جديد ، ولما كانت الفكرة الشاملة هي الآن سلب للموضوع فإنها لذلك تكون مستقلة عنه ؛ كما أنها تكون قد اقتبحت مجالا حراً هو مجال وجودها الخاص مثلها مثل الروح التي تحررت من الجسد الذي سجننت فيه .

مادامت الفكر الشاملة قد تحررت على هذا النحو فانها تقف في مواجهة الموضوع ، كما يقف الموضوع في مواجهتها ، فالموضوع هو ما ليس الفكرة الشاملة ولا ما ينبغي أن تكون . وبالتالي فلا يمكن أن تكون علاقة الفكرة الشاملة بالموضوع الا كملاقتهما بمثل أعلى ينبغي أن تصير إليه أو علاقة بغاية وتلك هي الغائية .

٣٧٧ — ويواصل هيجل السير لسكى يميز بين ما يسميه بالهدف الخارجى والمتناهى ، (الغائية) من ناحية ، وما يسميه بالهدف الداخلى ، من ناحية أخرى وهو يقصد بالهدف الخارجى والمتناهى وجهة النظر التى تنظر إلى الوسيلة والغاية على أنهما موضوعان متمايزان تماماً ، كل منهما قادر على أن يوجد بذاته وعلى نحو متميز عن الآخر . وهكذا يمكن أن تستخدم النقود كوسيلة للحصول على الخبز ، والمال والخبز موضوعان متمايزان تماماً ، فالخبز يمكن أن يوجد بدون المال . والمال يمكن أن يوجد بدون الخبز ، والقمر بالمثل ، ينظر إليه فى بعض الأحيان على أنه مصدر الضوء للإنسان فى الليل وللسكن الإنسان والقمر موضوعان متمايزان لا يوجد الواحد منهما بواسطة الآخر .

أما الهدف الداخلى الذى هو الصورة الصحيحة للغائية ، فإن هيجل يقصد بهما على العكس من ذلك ، العلاقة بين الوسائل والغايات حيث يوجد كل منهما من خلال الآخر وبواسطة الآخر لا يمكن لأى منهما أن يوجد بمزول عن الآخر حتى أننا نجد فى نهاية المطاف أن الواحدة متحدة مع الأخرى . وفى استطاعتنا أن نفهم ذلك جيداً لو أننا أشرنا إلى تصور الحياة عند أرسطو ، وهو تصور أشار إليه هيجل نفسه . فالحياة أو الروح عند أرسطو هى « صورة » الجسم ، والصورة عنده هى الغاية ، والوظيفة ، والتنظيم . فالسكان الحى ليس له غاية خارج ذاته ، إنه غاية ذاته ، وبوصفة غاية فهو الصورة والمبدأ المنظم أو الوحدة وبوصفه

وسيلة فهو المادة التي تتشكل فيها هذه الصورة ، . وفي استطاعتنا أن نقول إن الصورة التي هي الكل عامل الوحدة ، هي على وجه الدقة الفكرة الشاملة عند هيجل وإذا كانت الصورة ، عند أرسطو هي الغاية فإن الفكرة الشاملة عند هيجل هي الغاية أيضاً . أما المادة ، التي هي عامل التعدد فهي الموضوع عند هيجل وهي التي ستصبح ، كما سترى فيما بعد ، الوسيلة .

وعلى ذلك فإننا نستطيع أن نقول إن الكائن الحي يقدم لنا أفضل الأمثلة من الهدف الداخلي أو الغائية الحقة فهو يتألف من شيئين منفصلين يواجه كل منهما الآخر بوصفهما : وسيلة وغاية . وليست الوسيلة والغاية سوى وجهين لشيء واحد هو الكائن الحي نفسه . فجميع الأعضاء ، أو الأجزاء المنفصلة ، تعمل في تناق من أجل الغرض الذي يرمى إليه الكل ؛ وهذا الغرض الذي يستهدف الكل هو ، في بساطة ، حياة الكل ذاتها ، فهو ليس شيئاً خارجياً عن الكائن ، وإنما الكائن يوجد لذاته وتوجد الأجزاء لتخدم الكل ، ومن ثم كانت الأجزاء في هذه الحالة هي الوسيلة ، وكان الكل هو الغاية . لكن الكل والأجزاء شيء واحد : ينظر إليه أحياناً على أنه متعدد ، وأحياناً أخرى على أنه وحدة . ومن هنا كانت الوسيلة والغاية شيئاً واحداً : فإذا ما نظر إلى الكائن الحي على أنه تعدد كان وسيلة ، وإذا ما نظر إليه على أنه وحدة كان غاية ، فليست الوسيلة والغاية شيئين ، ولكنهما وجهان لشيء واحد .

ويمكن أن نجد الشيء ذاته في الدولة ، إذ يمكن أن ينظر إلى الدولة على أنها غاية الأفراد ، ولكن الدولة في الوقت نفسه هي الأفراد .

وليس القول بأن ذلك هو وجهة النظر الحقة عن الغائية مجرد قول يسوقه هيجل وإنما هو تعريف الغائية كما استنبطناه من الكمالية . فقد أعطتنا الكمالية وحدة موضوعات متعددة ، وعامل الوحدة هو الغاية كما نصفها هنا ، أما عامل التعدد فهو الوسيلة .

ولكن النظرة الكاملة عن الغائية لن تظهر حتى نصل إلى آخر مقولة في هذا القسم وهو مقولة الغاية وقد تحققت .

التقسيم الفرعى الاول

Subjective End الغاية الذاتية

٣٧٨ — لن تظهر الغائية في حقيقتها الكاملة ، كما سبق أن ذكرنا ، إلا حين تصبح الغاية والوسيلة شيئاً واحداً ، ومهما يكن من شيء فهما أن يكونا شيئاً واحداً في البداية . لقد تهررت الفكرة الشاملة الآن وأصبحت تواجه الموضوع [فقرة ٣٧٦] والفكرة الشاملة هي الغاية والموضوع هي الوسيلة ، ومن ثم فالوسيلة والغاية يواجه كل منهما الآخر ويعارضه . إذ لم يلتحم الموضوع بعد مع الفكرة ، أو بعبارة أخرى لم تتحقق الغاية بعد ، أو هي لم تكتمل ولم تتم لانها تقف في مواجهة الموضوع بوصفها مجرد مثل أعلى لم يصل إلى الموضوع بعد . ولما كانت الغاية لم تتموضع على هذا النحو [أى لم تصبح موضوعاً] ولكنها لا تزال مجرد فكرة فحسب ، فإنها لهذا السبب تكون ذاتية فقط أو هي الغاية الذاتية .

التقسيم الفرعى الثانى

The Means الوسيلة

٣٧٩ — لما كان الموضوع لا يزال متميزاً عن الفكرة الشاملة ، أو عن الغاية ، فإنه لهذا السبب يرتبط بالغاية . والارتباط الذى يسير من الموضوع إلى الغاية هو الفعل الغرضى الذى لابد أن تتحقق الغاية بواسطته . أو بعبارة أخرى : هذا الفعل الغرضى هو الفعل الذى لابد أن يتم بواسطته إلغاء الانفصال القائم بين الموضوع والغاية ، وتلك هي الوسيلة .

التقسيم الفرعي الثالث

الغاية المتحققة Realized End

٣٨٠ - حين يتم إلغاء الانفصال بين الموضوع والغاية سوف تكف الغاية عن أن تكون ذاتية فحسب وتصبح موضوعية أعني أن الغاية تتحقق وتكمل نفسها باتحادها مع الموضوع وتلك هي الغاية المتحققة^(١).

٣٨١ - عملية السهر من الغاية الدائمة إلى الغاية المتحققة ليست بالطبع عملية سهر في الزمان . ومن هنا فإن وجهة النظر التي وصلنا إليها في هذه المقولة عن الكون لا أعني أن الغاية قد استغرقت وقتاً لتتوضع أعني لتصبح موضوعاً ، ولهذا فإن وجهة النظر التي ترى أن غاية الكون لم تكتمل بعد ترجع إلى استخدام مقولات ، دنيا غير كافية . يقول هيجل : « إن تحقق الغاية اللامتناهية يعتمد فقط على إزالة الوهم القائل بأنها لم تكتمل بعد : فالخير ، أو الخير على نحو مطلق ، ينجو نفسه في العالم على نحو أبدي : والنتيجة هي أنه لا يتوقف علينا ، وإنما هو قد اكتمل ضمناً وفعلًا على حد سواء . وهذا هو الوهم الذي نعيش فيه^(٢) . لكن هيجل لا يعنى أن ذلك مجرد وهم ذاتي ، وإنما هو نفسه

(١) لست مقتنعا بهذا التفسير الذي لا يعد ، كما نرى ، استنباطاً حقيقياً على الإطلاق . ولي أن أعترف بأن المعنى الذي يقصده هيجل هنا معنى غامض بالنسبة لي وإن كنت أشك في أن يكون واضحاً بالنسبة له . كما أني لست مقتنعا بأي تفسير آخر من التفسيرات التي أطلعت عليها بما في ذلك تفسير دكتور مكتجارت .

(٢) ولاس ، المنطق فقرة [٢٢١] إضافة . قارن ذلك مع ما يقوله : « ليست الفكرة من الضعف بحيث يكون لها الحق أو الإلزام في أن توجد =

عمل من أعمال الفكرة ، وهو ضرورى لتحقيق الغاية ومن ثم فهو حقيقى .
ويواصل هيجل حديثه قائلاً : « ان الفكرة فى مجرى سيرها تخلق ذلك الوهم
بأن تضع أمامها نقيضها . وتتوقف مهمتها على التغلب على ذلك الوهم الذى خلقتة
فمن هذا الخطأ وحدة تظهر الحقيقة » (كلمة تظهر تعنى أنها تظهر من الناحية
الموضعية لا من الناحية الذاتية فى عقولنا وحدها) .. وحين يرفع الخطأ ، أو الوجود
الآخر ، يظل عنصراً ديناميكياً ضرورياً للحقيقة : لأن الحقيقة لا يمكن أن تؤخذ
إلا حيث تجعل من نفسها نتيجة خاصة لها . (١) .

== ومن أن يكون لها وجود فعلى . (ولايس المنطق فقرة رقم ٦) . وهناك
 فقرات عند هيجل لا تخص بهذا المعنى . وعلى الرغم من أن الفكرة التى تعبر
 عنها هذه الفقرات قد تكون غامضة إلى حد ما ، فإنها قد تكون إحدى الرؤى
 العميقة فى الفلسفة . وقد تضمنت حلاً لمشكلة الشر ، فالوجود الفعلى للشر ،
 والخطأ ، والنقص ، ليست مجرد وهم ذاتى فحسب ، لأن هذه الأشياء موجودة
 حقيقة ، رغم أنها قد لا تتفق مع القول بأنه الخير المطلق قد اكتمل بالفعل الآن ،
 وباستمرار ، وأن يكون ، من ثم ، كامل وتام . أنظر كذلك فيما بعد فقرة رقم
 ٤٠٣ من هذا الكتاب .

(١) المرجع السابق .

الفصل الثالث

الفكرة Idea

٣٨٢ — أول وجه ظهر لدائرة الفكرة الشاملة هو الذاتية . فقد تحدث طبيعة الحقيقة الواقعة أو المطلق أو العالم على أنها ذات Subject وتلك هي القضية Thesis . أما الوجه الثاني لدائرة الفكرة الشاملة فهو الموضوعية ، وفيه تتحدد بأنها ما يضاد الذات أعني بأنها الموضوع : وذلك هو النقيض . antithesis . ومن هنا فإن المركب لا يمكن أن يكون وجهاً واحداً أو ذاتاً مجردة ، ولا وجهاً واحداً أو موضوعاً مجرداً ، وإنما لابد أن يكون وحدة بين الذات والموضوع وهذا المركب هو الفكرة ، Idea . إذ يمكن تعريف الفكرة بأنها وحدة الذاتية والموضوعية .

٣٨٣ — والانتقال إلى هذا الوجه الأخير من أوجه الفكرة الشاملة إنما يوجد في مقولة الغائية . فالوسيلة والغاية ، وفقاً للتصور الكامل لمقولة الغائية على نحو ما نجده في مقولة الغاية المتحققة — تنصهران في هوية واحدة ، والآن نجد أن الوسيلة هي تعدد الموضوعات ، الغاية هي وحدة الموضوعات (فقرة ٢٧٧) ، ففي الكائن الحي ، مثلاً ، نجد أن الأعضاء المنفصلة هي وسيلة حياة الكل ، بينما نجد أن الغاية هي ، في بساطة ، الوحدة المنظمة أو الكل نفسه : ومن هنا كانت الوسيلة والغاية متحدتين في هوية واحدة ، لأن الوسيلة هي الكائن الحي منظوراً إليه على أنه كثرة أو تعدد : والغاية هي الكائن الحي

منظوراً إليه على أنه وحدة أو اتحاد . كما أننا نجد أن عامل التعدد ، أو الوسيلة هو جانب الموضوعية ، وعامل الوحدة ، أو الغاية ، هو جانب الذاتية . ولقد سبق أن ذكرنا أن التعدد غير المنظم للموضوعات بدون وحدة ، كالتعدد الذي نجده في الآلية الصورة ، هو الطابع الماهوي للموضوعية (فقرة ٣١٠٦) ، الذي يخلو تماماً من الذاتية . في حين أننا نظرنّا إلى عامل الوحدة الذي بدأ يعود إلى الطور وسط التعدد في مقولة الآلية مع الآلية المطلقة وهـ الكيميائية ، (فقرة ٣٧٦) على أنه يشتمل عنصر الذاتية . وعلى ذلك فحيثما تنصهر الوسيلة والغاية في وحدة واحدة في مقولة الغاية المتحققة ، فإن ذلك يعنى أن الذات والموضوع قد انصهرا في هوية واحدة وهكذا نكون قد وصلنا إلى هوية الذات وهذه هي

الفكرة Idea

٣٨٤ — لقد كانت وجهة النظر العامة لدائرة الفكرة الشاملة ، كما رأينا ، هي أن كل شيء عبارة عن فكر . لكن للفكر جانبيين أحدهما الذات والآخر الموضوع . ومن هنا فإننا نجد التركيز على أحد هذين الجانبين في البداية تركيزاً مجرداً حتى ليوصف الكون بأنه ذات . ثم نجد العكس ، أعنى تركيزاً على الجانب الآخر فتوصف الأشياء كلها بأنها موضوع للفكر . وأخيراً نلقى هذه النظرة المجردة وحيدة الجانب ويرفع هذا الانفصال بحيث توصف طبيعة الكون بأنها الفكر الذي لا يكون ذاتاً فحسب ولا موضوعاً فحسب ، وإنما الذات والموضوع في آن معاً . ولن يتضح المعنى الدقيق لهذه العبارة إلا حين نصل إلى الوجه الأخير للفكرة وهو الفكرة المطلقة ، وحتى نصل إلى هذه المقولة فإننا سوف نشير فحسب إلى الخطوط العامة للفكرة .

٣٨٥ — هناك احتمال لتصور خاطيء لا بد أن نتجنبه بعناية ؟ فالترجيح

بين الذات والموضوع الذي وصلنا إليه ليس توحيداً مجرداً أو هوية فارغة . فالوحدة ليست اتحاداً بغير تمايز أعني ليست وحدة متجانسة تمحو الفروق والإختلافات والتباين جميعاً ، وإنما هي على العكس تبقى على الإختلافات داخل الوحدة ، كما هي الحال عند هيغل دائماً ، وهي لهذا السبب وحدة عينية . صحيح أن التمايز بين الذات والموضوع يختفى في الفكرة ، أعني أنه يرفع ، ولكنه مع ذلك موجود بحيث يظل الجانبان متمايزين داخل الوحدة .

وليس الهوية بين الذات والموضوع مجرد نقطة محايدة بين الإثنين . فـ هيغل يشير إلى أن تعريف المطلق الذي وصلنا إليه في مقولة الفكرة هو ما نعتبر عنه أحياناً بقولنا ان المطلق : « اتحاد الفكر والوجود ، أو المتناهي واللامتناهي النخ (١) » . (والفكر والوجود يستخدمان هنا كمرادفين للذات والموضوع ، فضلاً عن أن اللامتناهي هو نفسه الذات والمتناهي هو الموضوع) . - ومثل هذا التعريف صحيح لكنه يصبح خاطئاً تماماً لو فسرناه على أنه يعني أن المطلق محايد لا هو بالذات ولا هو بالموضوع ، ولا هو بالفكر ولا بالوجود ، ولا هو باللامتناهي ولا المتناهي . ففي هذه الحالة : « سوف يبدو اللامتناهي محايداً عن طريق المتناهي وحده ، والذاتي عن طريق الموضوعي ، والفكر عن طريق الوجود . ولكننا نجد في الوحدة السلبية للفكرة أن اللامتناهي يحتوي على المتناهي والفكر على الوجود ، والذاتية على الموضوعية . فوحدة الفكرة Idea هي الفكر Thought ، أي وحدة اللامتناهي والذاتية ، وهو بالتالي لابد أن يتميز عن الفكر بوصفه جوهرًا .. » (٢) وهذه الفقرة على جانب كبير من الأهمية ، وأحياناً

(١) ولاس ، المنطق ، فقرة [٢١٥] .

(٢) نفس المرجع السابق .

ما تفسر على أنها تعنى أن الفكر يرتفع ويمجاوز التفرقة بينه وبين موضوعه .
ويحاول هيجل في هذه الفقرة السابقة أن يقدم لنا وجهة نظر معارضة لوجهة
نظر شلنج ، Schelling الذى كانت التمييزات كلها تختفى في فلسفته في المطلق
بما في ذلك التمييز بين الذات والموضوع : فقد تصور المطلق على أنه وحدة
متجانسة تماما لا تمايز فيها على الإطلاق . إنه فراغ كامل لاهو بالموضوع
ولا هو بالذات ، وإنما هو ، بصدد هذه التمايزات ، محايد تماما ، خال من
كل تميز ، وبالتالي من كل طابع ومن كل سمة (١) . ولقد كان الجوهر عند اسبنوزا
كالمطلق عند شلنج ، لاهو بالفكر ولا بالوجود : وهذا ما يفسر لنا الإشارة
إلى الجوهر في نهاية الفقرة التي اقتبسناها .

٣٨٦ — ويمكن الإشارة إلى وجهة النظر البليغة هنا لو تذكرنا أن الموضوع
على نحو ما ظهر أمامنا في الفصل الأخير ليس هو مجرد ضد للذات ولكنه في
بساطة اللافكر Not — thought ، فالموضوع نفسه هو الفكر (٣٦٥) ومن
ثم فالتفرقة بين الفكر والوجود بين الذات والموضوع ليست تمايزا مطلقا
فالوجود هو الفكر ، والموضوع هو الذات ، أو قل إن الموضوع هو الذات
في صورة الآخريه . Otherness فحتى حينما تنتقل الذات إلى ضدها (إلى
الموضوع) فإنها تظل مع ذلك ذاتا : ومن هنا فإن الذات تتخطى الموضوع ،
والفكر يتخطى الوجود ، أو يمكن أن نقول إن الفكرة الشاملة ، تضع نفسها
في البداية على أنها ذات ، أما المرحلة الثانية فهو الموضوع الذى لم يتجرد تماما
من الذات وإنما يظل نتاجا للذاتية ، بمعنى أن الذاتية لا تزال موجودة على

(١) قارن ذلك بملاحظة هيجل الشهيرة التي يقول فيها إن المطلق عند شلنج
أشبه ما يكون بالليل الذى تبدو فيه كل الأبقار سوداء ، ظاهريات الروح

١٥ ص ١٥ .

على الرغم من أنها مقننة ومختفية : وأخيراً تأتى المرحلة الثالثة وهى عودة
الفكرة من الآخر إلى ذاتها : وتلك هى العودة إلى الذاتية . ومن ثم فالفكرة
Idea هى أساساً ذات وفكر وليست مجرد فراغ محايد . ولكنها ليست هى
الذاتية المجردة التى صادفناها فى أول مرحلة من مراحل الفكرة الشاملة Notion
والتي يقابلها الموضوع ، وإنما هى الذاتية التى امتصت عندها ، الموضوع ، أو
هى الذاتية التى احتوت تقييدها فى جوفها . وهى لهذا السبب ذاتية عينية Concrete
وعلى هذا النحو ينبغي أن نفهم وصف هيجل لمطلق بأنه ليس جوهرأ . وإنما
هو ذات (٢) . فكما أن اللامتناهى الحقيقى لم يكن يعنى (قارن فقرة ٢٠٠ —
٢٠١) اللامتناهى السلبى المجرد الذى يضاد أو يقاوم المتناهى ، وإنما كان يعنى
وحدة اللامتناهى والمتناهى ، أو هو اللامتناهى الذى امتص المتناهى فى جوفه
وبالتالى لم يعد ضدأ له ، فكذلك نجد أن الذات هنا قد احتوت الموضوع فى
جوفها ، وهى حين تفعل ذلك فإنها تصبح الفكرة . The Idea

٣٨٧ — ولقد وصلنا هنا إلى نقطة نستطيع أن نفهم فيها الوضع الحقيقى
للتوحيد بين المعرفة والوجود الذى سبق أن عرضنا له بالشرح والتفصيل ، إلى حد
ما فى مرحلة مبكرة من هذا الكتاب (فقرة ٩) فالمعرفة هى الذات ،
والوجود هو الموضوع . ولقد سبق أن أشرنا هناك إلى أن المعرفة والوجود ،
أعنى الذات والموضوع ، متحدان فى هوية واحدة ولكنهما مع ذلك متميزان .
ولما كان التعارض ، أو التمايز ، بينهما ، وتؤخذ بصفة عامة على أنه الحقيقة كلها ،
فقد ركزنا هناك بقوة على التوحيد بينهما . وما نحن الآن نرى أن كلامنا
التوحيد والتعارض أساسى وهام . ولو طلب إلى هيجل أن يبرهن على نظريته
فى الهوية فى الإختلاف ، أو الوحدة فى التباين فيما يتعاقب بالمعرفة والوجود .

(١) الظاهريات ص ١٥ .

فسوف يشير إلى الفصل الحالى من فصول المنطق . والبرهان الكامل إنما يلتبس في سير الجدل كله من الوجود الخالص إلى النقطة الراحنة التي وصلنا إليها .

يفترض الحس المشترك الساذج أن الذات والموضوع ، أو الفكر والوجود ، منفصلان تماماً ، لأنه يدرك ما بينهما من فروق واختلافات ولكنه ليس لديه أدنى فكرة عن اتحادهما أو هويتهما . ذلك لأن هذا المشترك تسيطر عليه مقولات الفهم ولا يرتفع قط إلى وجهة أعلى من وجهة نظر الماهية . وكذلك ينظر العلم هذه النظرة ذاتها لأنه يستخدم مقولات الماهية بصفة أساسية ويعتبرها أدواته . ومادامنا ننظر إلى الكون في ضوء مقولات الوجود والماهية وحدهما ، فإن الفصل في الذات العارفة والموضوع المعروف سوف يبدو فصلاً مطلقاً . لكن الفلسفة هي وحدها التي تستطيع أن تنفذ إلى الفكرة الكامنة وراء الماهية بحيث تستطيع أن ترى الكون بمقولات الفكرة Idea وتدرك أن موضوع الفكر هو نفسه فكر أو هو نفسه ذات ؛ لأن الكون ليس شيئاً آخر غير الفكر ، وأن الفكر يجاوز التفرقة بينه وبين موضوع ويشمل الأخير داخل وحدته . أما كيف يحدث ذلك بالضبط ؟ فهذا هو ما شرحناه في سير الجدل حتى هذه النقطة التي وصلنا إليها . وعلى الرغم من ذلك فإن هذه الوجهة من النظر لا يمكن أن تنضح تماماً إلى أن نصل إلى مقولة الفكرة المطلقة .

٣٨٨ — والفكرة ثلاث مراحل هي (١) الحياة (٢) المعرفة (٣) الفكرة المطلقة .

القسم الأول

الحياة . . . Life

٣٨٩ — وصلنا في مقولة الغاية المتحققة إلى التوحيد بين الوسيلة والغاية في هوية واحدة . وظهرت الوسيلة على أنها التعدد والغاية على أنها الوحدة التي تجمع هذا التعدد . ولقد نظرنا إلى الوسيلة أو التعدد ، على أنها لا توجد الا في الغاية ، أو الاتحاد ، وبواسطتها ، وإلى الاتحاد على أنه لا يوجد الا في التعدد فحسب ، وعن طريقه ، فلا يمكن لاحدهما أن يوجد بذاته ؛ فكل منهما هو ما هو عليه عن طريق الآخر . وفضلا عن ذلك فهما ليسا وجودين وليكنها وجهان فحسب لوجود واحد ؛ فالتعدد والوحدة ؛ أو الأجواء والكل ، يتحدان في هوية واحدة ليكنهما مع ذلك متمايزان .

وهذا التصور للوحدة التي توجد طبيعتها كلها في تعدد يندرج تحتها ، وللتعدد الذي توجد طبيعته كلها في تكوينه لهذه الوحدة — يؤلف المقولة التي يطلق عليها هيجل اسم الحياة وكل ما علينا أن نفعله لكي نفهم مقولة الحياة هو أن نفهم هذا التعدد في الوحدة الذي يعرضه علينا التعريف السابق وبالطبع ليس ذلك هو كل ما توحى به كلمة الحياة ، ولكن مهما تكن المعاني الإضافية التي تلحق عادة بهذه الكلمة فإننا ينبغي أن نكون على حذر فنستبعد ما بوصفها مضمونا تجريبياً لم يستنبطه هيجل ولا يشمل معنى المقولة الهيجلية . فهذه المقولة ، مثلها مثل مقولة القوة ومظهر تحققها ، هي إحدى المقولات التي يطلق عليها هيجل اسماً من أسماء الوقائع التجريبية لأنها تمثل بوضوح ظاهراً في هذه الواقعة التجريبية . وما لم

تضع ذلك في اعتبارنا فقد تقع في خطأ الظن بأن هيكل استنبط مضمون واقعة الحياة بأكملها على نحو ما توجد في التجربة ولا شك أن الحياة العضوية هي مثل لهذا التعدد في الوحدة ، أو هي على الأقل أقرب الأمثلة اليها من أية واقعة أخرى تقع لنا في تجربتنا اليومية : فكون الشيء متعدداً وواحداً في أن معاً هي في الواقع السمة الرئيسية للكائنات الحية ؛ فالكائن الحي مؤلف من أجزاء أو أعضاء ، وهي ما هي عليه بفضل علاقتها بغيرها من الأعضاء والجميع في خدمة الحياة ككل ، فاليد المبتورة ، كما لاحظ أرسطو قديماً ، ليست يداً ، أي أن الطبيعة الجوهرية لهذا العضو تتوقف فحسب على علاقته بالكل الذي هو جزء منه فإذا ما هدمت هذه الصلة فانك بذلك تهدم طبيعتها الجوهرية ومن ثم فأجزاء الجسم الحي هي تعدد تعتمد طبيعته الجوهرية على أنه يؤلف وحدة الكائن الحي ، والعكس : ليس لوحدة الكائن الحي معنى ولا وجود الا في كثرة أعضائه .

٣٩٠ — وعلى أية حال فليس الجسم الحي هو أكمل مثال على المقولة الهيكلية فهذه المقولة تعني أن التعدد والوحدة لا يمكن أن يكون لها وجود على الإطلاق حين يعزل الواحد منها عن الآخر . وليست تلك هي الحال في الجسم الحي : فاليد المبتورة لا تعد يداً ولكنها مع ذلك لا تكف عن الوجود ، وعلى الرغم من ذلك فليس علينا سوى أن نسير مع فكرة الوحدة في التعدد ، على نحو ما توجد بالفعل في الحياة العضوية ، إلى نتيجة المنطقية ، هـنـدـنـد نصل إلى مقولة الحياة الهيكلية وعلينا أن نتذكر أن الحياة من الناحية التجريبية لا تعني الوعي أو الشعور : فالنباتات كائنات حية ولكنها ليست واهية أو ليس لديها شعور أو وعي : وينبغي علينا ، بالمثل ، ألا نظن أن فكرة الشعور موجودة في مقولة الحياة عند هيكل : فسوف تظهر المعرفة ، في القسم التالي بوصفها مقولة أعلي من

مقولة الحياة ، ولهذا فعلى أن نضرب الأمثلة بالنبات لا بالحيوان حين نتحدث عن مقولة الحياة عند هيجل .

٣٩١ — ويصف هيجل الجسم بأنه عنصر التعدد كما يصف النفس بأنها عنصر الوحدة غير أن هذه الأسماء ، مثلها مثل اسم الحياة ذاتها ينبغي أن تؤخذ بمعنى مجازي لا بالمعنى الحرفي .

وسوف يتضح كذلك أن الحياة هي وحدة الذات والموضوع ، لأن الكائن الحي هو الذات والموضوع في آن معاً .

وتنقسم مقولة الحياة ، وهو التقسيم الذي يبدو غير مقنع وفيه الكثير من الخلط (١) على النحو التالي :

(١) الفرد الحي

(٢) سير الحياة

(٣) النوع

التقسيم الفرعي الأول

٣٩٢ — أول صورة من صور الحياة هي صورة مباشرة وأغنى بها هذه الحياة أو الكائن الحي الفرد أو الفرد الحي (٢) .

والتقسيم الفرعي الثاني

عملية سير الحياة

٣٩٣ — يوجد الجسم والنفس أغنى التعدد والوحدة ، في الفرد الحي على نحو مباشر أو هي وحدة مباشرة ، ومع ذلك فهما متمايزان . ومن هنا كانت

(١) ولهذا السبب أوجزت هذه المراحل إلى أقصى حد ممكن وحذفت الإشارات المشكوك فيها إلى الاحساس ، والتهيج والنسل . . . الخ

(٢) انظر فيما سبق فقرة [٢٣٩] .

علاقة النفس بالجسم علاقة ذاتية سلبية ؛ وذلك لأنهما لما كانا متحدين في هوية واحدة فإن العلاقة بينهما هي في هذه الحالة علاقة الذات بنفسها . لكن بما أنهما متمايزان فإن العلاقة بينهما هي علاقة الذات بالآخر الذي يقف في مقابلها ويواجهها بوصفه اللاذات . وهذا العنصر الآخر أو السلبى في علاقة الذات بمطينا فكرة شيء يواجه الكائن الحى وليس هو نفسه الكائن الحى ، وبالتالي فهو طبيعة غير عضوية . وهذه الطبيعة غير العضوية التى تواجه الكائن الحى ليست شيئاً آخر غير الكائن الحى نفسه وقد خرجت منه . ومن هنا فإن الكائن الحى يجهاد لكن يتغلب على الضد ويعود ليمتص اللاعضوى في ذاته (وهى عملية يقارنها هيجل بهىء من الخيال بعملية التمثل Assimilation ويمكن أن نطلق على الصراع الذى يتم به ذلك ، وعمل الفعل ورد الفعل من الجانبين ، وعلى العضوى واللاعضوى اسم عملية سير الحياة . ومن المستحيل أن تشرح هذه الاستدلالات بوصفها استنباطاً أو ثباتاً صارماً فمن العسير أن تقول إنها تحمل هذا الطابع ، ويبدو أنها تعتمد اعتماداً كلياً على عناصر جمعت بطريقة تجريبية .

التقسيم الفرعى الثالث

النوع The Kind

٣٩٤ — يعود الكائن الحى إلى امتصاص اللاعضوى في جوفه عن طريق عملية سير الحياة السالفة . وهو حين يفعل ذلك يكف عن أن يكون، كما يقول هيجل ، فرداً ويصبح كلياً universal وهذا هو الجنس أو النوع . فهو يقول ؛ الفرد الحى يظهر بادية ذى بدء بوصفه ذاتاً أو فكرة شاملة داخلياً ، وخلال العملية التالية يتمثل الموضوعية الخارجية ، وهكذا يضع لذاته طابع الحقيقة الواقعية .. Reality ومن ثم فهو الآن نوع ضمناً مع كلية الطبيعة الجبرهرية (١).

(١) ولاس ، المنطق فقرة [٢٢٠] .

ومن الصعب أن نستخلص من هذه الفقرة معنى أكثر من ذلك . لكي يظهر أن فكرة هيجل هي على النحو التالي : لما كان أمام الكائن الحي اللاعضوي بوصفه ضداً له ، فإنه بذلك يكون أحد اثنين : هذا ضد ذاك وهو بذلك يكون جزئياً . أما حين يمتص الآخر في جوفه فإنه يكف عن أن يكون ثانياً اثنين ، أحسب يكف عن أن يكون جزئياً ومن ثم يصبح الآن كلياً ، أى اتنا إذا نظرنا إلى الكائن الحي كليته لوجدنا أنه النوع . ولكن من العسير أن نأخذ هذا الاستنباط مأخذ الجد .

القسم الثاني

المعرفة Cognition

٣٩٥ — لقد أصبح الكائن الحى الآن ، بعد أن أدمج اللاهضوى فى جوفه ، شمولاً Totality يحتوى على ذاته ، ولم يعد هناك شيء خارجاً عنه ولا شيء يضاده . ومن ثم فهو الآن لا يرتبط بغيره ، وإنما يرتبط بنفسه فحسب لأنه لا شيء يرتبط به غير ذاته . وعلى ذلك فهو يميز نفسه من نفسه داخل هذه العلاقة الذاتية (فقرة ٢٠٨) ويعود ويظهر على أنه عنصر يواجه ذاته . وهذا العنصر الذى خرج منه وهو الآن يواجهه هو العالم الخارجى . وعلى ذلك فلدينا هنا نتيجتين (١) الفرد الحى الذى يواجه العالم الخارجى ليس فقط خارجاً عنه وإنما هو كذلك داخل فيه : لأنه على الرغم من أن العالم الخارجى هو الآن آخر إلا أنه خرج من الكائن الحى نفسه ، وما يظهر من الكائن الحى ليس إلا الكائن الحى ذاته ، وهو لذلك يظل داخل الكائن الحى . وهاتان النتيجتان تظهران على التوالي من عاملى العلاقة الذاتية التى رأينا أنها موجودة لدى الكائن الحى . وهذان الماملان هما الهوية والتباين أو الوحدة والاختلاف ، فالكائن الحى مرتبط بنفسه وما يرتبط به ليس خارج ذاته وإنما هو موجود فيه . ولكن ما يرتبط به من ناحية أخرى متميز عنه وهو لهذا السبب شيء آخر غير ذاته ، أعنى أنه خارج عنه .

وحين نقول إن الكائن الحى يواجه العالم الخارجى ، وهو العالم الخارجى

الذى يظهر داخل الكائن الحى ، فإننا بذلك نحدد المعرفة Cognition . فقولى
أنى أعرف العالم ، يعنى أولا : أن هناك عالماً خارجياً عنى . ولكنه يعنى ثانياً:
أن هذا العالم يظهر فى صورة تمثّل داخل وعى أو داخل ذاتى .

٣٩٦ — ومن الواضح أن المعرفة تعتبر بحق مقولة من مقولات الفكر ،
وهذا واضح من قولنا أن وجهة النظر العامة للفكرة الشاملة هى أن الكون عبارة
عن فكر فالمعرفة صورة من صور الفكر . أما ظهورها كمقولة من مقولات
المرحلة الثالثة للفكرة الشاملة وهى الفكرة Idea فيبرره القول بأن المعرفة تعنى
وحدة الذات والموضوع . ولست بحاجة إلى القول بأن هذين الجانبين من جوانب
المعرفة متمايزان فهذا أمر واضح . لكن واضح أيضاً أنهما يشكلان كذلك
وحدة ، ما دامت الذات والموضوع يمثلان فى وحدتهما ما نعنيه بالضبط بالوحدانية .
وتلك هى الهوية فى التباين ، هوية الوجود والمعرفة .

٣٩٧ — إننا نجد ، فى مقولة المعرفة ، أن العالم الخارجى أو الموضوع
يصبح داخلياً فى الذات . وذلك يحدث بطريقتين : فالذات يمكن أن ينظر إليها
من ناحية على أنها متقبلة أو منفعة : أعنى على أنها تقبل العالم الخارجى فى ذاتها
وتلك هى المعرفة الأصلية . فالموضوع هنا هو الذى يشكل الوحدانية وليس الوحدانية
هذه التى يشكل الموضوع . وهدف المعرفة الأصلية أن تعرف العالم على ما هو
عليه ، أعنى أنها لا تستهدف تغيير العالم وإنما تتقبله تقبلاً سلبياً . ويمكن من
ناحية أخرى أن ننظر إلى الذات على أنها إيجابية نشطة فعالة active تنشئ تشكيل
العالم حتى يتسنى لها أن تظهره متسقاً مع الذات . وتلك هى الإرادة العالم وهى
مبدأ العمل الذى يتميز عن المعرفة ؛ فالعمل لا يتقبل Volition تقبلاً سلبياً كما
كما هى الحال فى المعرفة وإنما هو ينشئ تغيير العالم ليجعله متفقاً مع أهدافه الخاصة .
فالمعرفة ، كما يعرفها هيغل هنا ، تعنى بصفة عامة إلغاء التباين والاختلاف بين

الذات والعالم بحيث يصبح الإثنين شيئاً واحداً ويمكن للتباين أن يلغى إما عن طريق الذات التي تجعل نفسها متسقة مع العالم ، كما هي الحال في المعرفة ، وإما عن طريق الذات التي تجعل العالم يتسق معها كما هي الحال في السلوك والإرادة .

وعلى ذلك فالمعرفة تنقسم قسمين (١) المعرفة الأصلية (٢) الإرادة . ولا يكتمل بذلك المثلث لأنه ليس ثمة مثلث ، فبيجل هنا يتخلى عن المنهج الثلاثي كما أننا لا نجد لذلك تفسيراً

٢٩٨ — كلمة المعرفة كما تستخدم في العادة لا تشمل على كلمة الإرادة التي تعتبر في واقع الأمر ضدّاً لها . وهيجل ، على أية حال ، يستخدم الكلمة لتشمل كلا من المعرفة الأصلية أعني ما يسمى عادة بالمعرفة ، والإرادة . ويرى دكتور مكتجارت أن كلمة الوعي كانت مناسبة لهذا السياق أكثر من كلمة المعرفة (١).

التقسيم الفرعي الأول

المعرفة الأصلية — الحق

٢٩٩ — موضوع المعرفة الأصلية هو فكرة الحق وهي تسمى كذلك الفكرة النظرية .

مادامت الذات ينظر إليها في المعرفة على أنها منفصلة تتقبل الموضوع ، فإنه لا ينظر إلى الموضوع ، بالتالي ، على أنه نتاج للذات وإنما على أنه معطى Datum يوجد بذاته ، أعني على أنه معطى ويعطى من الخارج وتستقبله الصور الموجودة في الذاتية . وتلك هي على سبيل المثال وجهة نظر كانط أما القول بأن كانط كان ينظر إلى الصور الموجودة في الذات أعني إلى المقولات على

(١) شرح على منطق مجل فقرة [٢٧٨] .

أنها نشاط تلقائي للذات لا يغير من هذه الحقيقة شيئاً . فبيت التصيد هو أن العالم الخارجى ينظر إليه على أنه موجود فعلاً أو على أنه معطى ، أو على أنه يظهر من الخارج أمام الذات التى تتقبله فى هذه الحالة تقبلاً سلبياً .

... ؟ — وهذه المعرفة هى أساساً معرفة متناهية ، وهى عاجزة عن إدراك شئ سوى الحقيقة المتناهية . وتناهيها سببها أنها ليست هى ذاتها الحقيقة الواقعية Reality كلها ، لكن العالم فى نظرها على العكس ، شئ معطى على فهو خارجى وهو أمامها يواجهها ويحددها . ولهذا كانت هذه المعرفة تعتمد أساساً على وجهة النظر التى تشطر هذه الحقيقة إلى ذات وموضوع وتباعد بينهما دون أن تدرك هويتها . وهذا اللون من المعرفة يركز بصفة عامة على أهمية الاختلاف والفروق ويتجاهل الوحدة ومن هنا فإنها تمثل معرفة الفهم^(١) . وإذا كان لابد من السؤال ولماذا يبنى الوعى بهذه الصورة فإننا نجد الجواب هنا : فمعرفة الفهم قد تم استنباطها هنا ، فهى من ثم تظهر لنا فى هذه المرحلة من مراحل الجدل بوصفها مرحلة ضرورية من مراحل التطور الذاتى للفكر .

(١) قد يقع القارئ المبتدىء هنا فى حيرة فيعجب : إذا كانت هذه المعرفة هى معرفة الفهم ومعرفة المتناهى فلماذا تظهر هنا فى دائرة الفكرة الشاملة التى هى دائرة العقل واللامتناهى ، بدلا من ظهورها فى دائرة الماهية التى هى دائرة الفهم والمتناهى . ؟ والجواب هو أن مقولة المعرفة تعطينا وجهة النظر التى ترى أن الكون هو بالضرورة فكر معرفى . فى حين أن وجهة نظر الماهية هى ، على العكس ، أن الكون يتألف من أشياء ، و « قوى » ، و « جواهر » ، ... الخ ولما كانت المقولة الأخيرة تنظر إلى الكون على أنه فكر فهى بالضرورة تنتمى إلى دائرة الفكرة الشاملة .

٤٠١ — والصور الذاتية التي تتقبل فيها الموضوع الخارجى في هذه المعرفة المتناهية هي صور كلية أو كليات (أو هي مقولات كاط) وهي فضلا عن ذلك كليات مجردة وفارغة ؛ ذلك أن السكى العينى هو الذى يخرج من جوفه الجزئى والفردى وهو بذلك يفضى ما بداخله أما السكى الذى تصادفه هنا ، في المعرفة المتناهية ، فهو يملأ من الخارج ، معطيات موجودة فعلا وهكذا يكون هو نفسه مجرداً وفارغاً .

ومن ثم فإن أول منهج للفكر تكشف عنه هذه المعرفة المتناهية هي ما أسماه هيجل بالمنهج التحليلى الذى يهدف إلى أن يدرج الموضوع الفردى تحت كل مناسب وهو بذلك يبدأ من الموضوع الفردى ثم يرتفع إلى السكى ، وهذا هو منهج الاستقراء . ولقد نظر التجريبيون أمثال أوك إلى الفكر بأكماله على أنه نموذج لهذا المنهج التحليلى .

ويمكن للمعرفة المتناهية أن تعكس هذه العملية فتبدأ من السكى في صورة التعريف ، ثم تهبط بواسطة الجزئى ، بوصفه حداً أوسطاً ، إلى الفردى وهذا هو ما أسماه هيجل بالمنهج التأليفى وهو منهج الهندسة . ذلك لأن الهندسة تبدأ من الكليات ، وأعنى بها التعريف - والبداهيات ثم تهبط بواسطة البرهان إلى الحالة الفردية ، أو الحقيقة الأقل عمومية والتي تريد البرهنة عليها . ولقد حاول اسبينوزا أن يطبق المنهج التأليفى على الفلسفة .

ولكن لا المنهج التحليلى ولا المنهج التأليفى يصلح للفلسفة لأن كليهما عبارة عن صورة من المعرفة المتناهية التي تفترض الموضوع كشئ معطى ، وهو بذلك خلو من الضرورة : أما المنهج الصحيح للفلسفة فهو المنهج الجدلى الذى يسمى كذلك بالمنهج المطلق الذى لا يشتمل على أية افتراضات من بدايته حتى نهايته ، فمقولة الوجود ليست مجرد بداية ، ولكنها تقوم على النهاية أعنى على المقولة

الآخيرة وهي مقولة الفكرة المطلقة . والمنهج الجدلي منهج تحليلي وتأليفي في آن واحد في كل خطوة من خطوات سيره ، فهو نفسه عبارة عن مركب المنهجين السابقين معاً . وهو لأنه يسير من الكل المجرد نحو تخصيص أكثر فأكثر ، حتى يصل إلى الفردي العيني فهو تأليفي ، لكن لما كان يبدأ من المباشرة ويسير من خلال التوسط السكلي العيني الذي يحوي في جوفه المباشرة السابقة فهو لذلك تحليلي .

التقسيم الفرعي الثاني

الإرادة — الخير

٤٠٢ - أعطينا المعرفة الأصلية ، من ناحية ، البرهنة عن طريق المنهج التأليفي ومثل هذه البرهنة تحمل سمة الضرورة . والنتيجة في هذه البرهنة تتبع بالضرورة ما سبقها فهي تنتج من المقدمات . والواقع أن البرهان لا يعتمد على شيء سوى على إظهار ضرورة النتيجة . ولكن مجرد انبثاق عنصر الضرورة يعني أننا بدأنا تترك دائرة المعرفة الأصلية . فلقد كان الطابع الرئيسى لهذه المعرفة هو أنها تتقبل العالم تقبلاً سلبياً على نحو ما يرد إليها من الخارج . ولكن الضرورة لا يمكن أن تأتي من الخارج لأن ما يأتي من الخارج هو في بساطة شيء موجود وجوداً فعلياً فهو مجرد واقعة محض ، أو هو حادث ليس له علة ، وبالتالي لا يمكن أن نهد فيه ضرورة . فنحن نقول هما مرد معطى ، إنه موجود ، ولكن لا يمكن على الإطلاق أن نقول إنه ولا بد ، أن يوجد . ومن ثم فهذه الضرورة لا توجد أمام الذات وجوداً خارجياً ، وإنما هي على العكس نشاط تلقائي للذات (١) وعن هنا فقد

(١) خط التفكير هنا يتفق مع تفكير كانط أو هو نفسه هذا التفكير . فقد كان كانط يعتقد أن عنصرى الضرورة الشمول الموجودين في الوعى لا يمكن أن يوجدوا في التجربة كما بين هيوم بحق ، ومن ثم فلا بد أن ينسبها إل نشاط الذات .

ختلفنا وراءنا فكرة الذات السلبية التي تتقبل العالم ومرفنا قدماً نحو تصور الذات الايجابية النشطة التي تعدل العالم وتغيره حتى يتفق معها ، والذاة الإيجابية التي تعدل العالم وتغيره حتى يتفق معها هي: الارادة وهكذا تنتقل من الفكرة النظرية إلى الفكرة العملية . وكما أن موضوع المعرفة الأصلية كان الحق ، فان موضوع الارادة هو الخير .

٤٠٣ — والارادة ، كمقولة المعرفة السابقة متناهية ، وانفس السبب ، فعلى الرغم من أنها إيجابية وتسمى إلى تغيير العالم فانها لا تزال تنظر إليه على أنه ممتلئ من الخارج ، أو على أنه مادة موجودة بالفعل تمارس فيها نشاطها ، أعني أن العالم لا يزال وجوداً غريباً يواجهها ويحددها . ولما كانت الارادة متناهية على هذا النحو ، ولما كانت تفصل على نحو مطلق بين الذات والموضوع ، بين الوسيلة والغاية ، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون - فانها لا تزال تنظر إلى الخير على أنه عمل لم يتحقق في العالم بعد . فما هو موجود هو حامل الوجود أعني هو الموضوع . وما ينبغي أن يكون هو حامل الفكرة الشاملة أعني هو الذات (٣٧٦) . والمعرفة المتناهية ، بما في ذلك الإرادة ، لم تصل بعد إلى وجهة النظر التي تربط بين الذات والموضوع في هوية مطلقة ؛ وهي وجهة النظر التي ان تتحقق إلا في مقولة الفكرة المطلقة وحدها . ولهذا فإن نجد ما هو كائن وما ينبغي أن يكون يظهران بوصفهما شيئين مختلفين أتم الاختلاف ، ويتخذ نشاط الإرادة صورة سلسلة لا متناهية من المحاولات نحو الخير الذي ان يتحقق ، مع ذلك ، أبداً . والواقع أن الموضوع ، أو ما هو كائن ، والذات ، أو ما ينبغي أن يكون سوف يظهران في مقولة الفكرة المطلقة متحدتين ومتمايزتين في وقت واحد . وبعبارة أخرى سوف نجد أن الخير قد تحقق لكنه لم يتحقق على حد سواء : ان الغاية النهائية للعالم قد تم إنجازها لكنها في نفس الوقت

لا تزال تنجز ذاتها أيضاً (١) . إن الوعي الساذج لا ينفذ من وراء قشرة العالم الخارجية إلى ماهيته ولكنه يكتفى بتطابق المقولات الدنيا . أما العقل الفلسفي فهو يرتفع إلى وجهة نظر مقولة الفكرة المطلقة : وعندئذ يرى كل شيء بوصفه فكرة مطلقة ، ويدرك أن العالم الموجود ليس شيئاً سوى الفكرة المطلقة وأن هذا العالم حين يدرك إدراكاً حقيقياً لا يكشف عن تفرقة بين الوسيلة والغاية ، والذات والموضوع وما هو كائن وما ينبغي أن يكون . فالعقل المتناهي ، أو الفهم هو وحده الذي يقيم هوة بين الذات والموضوع ، وبين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون ، ومن ثم ينظر إلى الخير على أنه فكرة مثالية بعيدة المال توجد في المستقبل أو توجد في عالم آخر .

(١) ولاس المنطق فقرة [٢٣٤] إضافة وقارن أيضاً فيما سبق فقرة ٢٨١ والحاشية على هذه الفقرة .

القسم الثالث

الفكرة المطلقة Absolute Idea

٤٠٤ — الإرادة متناهية إذ لا يزال الموضوع يعارضها وهو الذى تنظر إليه على أنه غريب عنها ، على أنه ليس هو ذاتها ، وعلى أنه يواجهها . ومن هنا نجد في الإرادة ذلك التناقض الذى أشرنا إليه فيما سبق : من حيث أنها تضع نصب عينيها غرضاً لابد من تحقيقه ، وهذا الغرض هو الخير . والإرادة تنظر إلى الخير من ناحية على أنه الحقيقة الوحيدة وماهية العالم ، وتنظر إلى الموضوع على أنه — بمقدار ما يختلف عن الخير ، مجرد مظهر عرضى وعلى أنه غير حقيقى . في حين أن الإرادة تنظر إلى الخير ، من ناحية أخرى ، على أنه غير حقيقى مادام يكمن في المستقبل ولم يتحقق أعنى أنه ليس له وجود موضوعى بعد . ويتضح هذا التناقض [أعنى نظرة الإرادة إلى الخير على أنه حقيقى وغير حقيقى في آن معاً] في المحاولات اللامتناهية والجهود التى لا حصر لها التى يبذلها الكون لى يبلغ الخير الذى لن يبلغه أبداً .

هذا التناقض هو نقيصة في مقولة الإرادة يدفعها إلى السير نحو الفكرة المطلقة . وتكمن جذور هذا التناقض في حقيقة أن الذات والموضوع — في مقولة الإرادة — يواجه الواحد منهما الآخر دون أن يكون هناك توفيق بينهما فال موضوع لا يزال عنصراً غريباً يمثل أمام الإرادة من العالم الخارجى وعلى ذلك فلا يمكن

لهذا التناقض أن يرفع إلا في مقولة لا يورد فيها الموضوع غريباً عن الذات التي تريد وإنما يكون متحداً معها .

ويبدو الكفاح من أجل بلوغ هذه المصالحة في صورة سلوك . فالإرادة تستهدف الخير . ولكن لما كان هذا الخير غير متحقق في العالم الخارجى فإنه لذلك لا يكون موضوعاً وإنما مجرد مثل أعلى ذاتى . ولهذا فإن الإرادة تعمل وتسمى إلى إجبار الموضوعية لكي تتحد مع ذاتيتها . أعنى أنها تحاول لكي تتحد الموضوعية الذاتية ويتم التغلب ، على هذا النحو ، على تنافسها ولكي يصبح الموضوع غير غريب عنها . فالإرادة وهى تبذل هذه الجهود تدرك هدم كفايتها .

وبهذه الطريقة تتحول مقولة الإرادة إلى معرفة أصيلة ، فتذهب إلى أن الحقيقة لا يمكن أن تكون تأملاً للخير الذاتى لحسب . إذ أن الإرادة ذاتها تتطلب أن يكون الخير موضوعياً أعنى أن يتحقق بالفعل في العالم . وحين يوجد الخير في العالم فعلاً بوصفه موضوعاً موجوداً بالفعل ، فإن موقف الذات منه سوف يكون مرة أخرى ، لا موقف الإرادة ، وإنما موقف المعرفة الأصلية . لأن الإرادة لن تكافح عندئذ من أجل الخير الذى ليس (رغبة نختارها) لكنها ستدرك الخير الموجود فعلاً بوصفه شيئاً حاضراً أمامها (أعنى معرفة أصليه) . وعلى ذلك فإن الإرادة تتضمن المعرفة الأصلية بالضرورة ولاستطيع أن تتخلص من تناقضاتها إلا حين تربط نفسها بهذه المعرفة . وعلى ذلك فإن المقولة الجديدة ستكون وحدة الإرادة والمعرفة . وعلى ذلك فإن الخير يرى في هذه المقولة الجديدة على أنه قد تحقق على نحو أبدي ، فما ينبغي أن يكون هو أيضاً كائن فالجانبان متحدان وما هو كائن هو جانب الموضوع ، وما ينبغي أن يكون

هو جانب الفكرة الشاملة أو جانب الذات . ومن هنا فإن الذات والموضوع متحدان الآن . والفكرة الموجودة هنا هي نفسها ، من حيث ماهيتها ، الفكرة الموجودة في الفقرة (٣٧٧) القائلة بأننا في الغاية المحققة نجد لدينا وحدة الوسيلة التي هي الموضوع مع الغاية التي هي الذات . والغاية والخير هما بالطبع تصورات ذات طبيعة متشابهة ، فقرة الخير ليست سوى مقولة أكثر تخصيصاً وتعريفاً لمقولة الغاية . والخير والغاية هما معاً جانب الفكرة الشاملة أو الذات . ومن ثم فإن الخير الموضوع أو المتحقق يعني وحدة الذات والموضوع .

ومذه الهوية في الاختلاف المطلق بين الذات والموضوع هي الفكرة المطلقة . ومعناها المباشر هو أن الذات ، بدلاً من أن تنظر إلى الموضوع على أنه شيء غريب وخارجي بالنسبة لها فإنها تدرك الآن أن الموضوع ليس إلا نفسها ، فالموضوع هو الذات . والذات لا تتخذ لنفسها موضوعاً سوى ذاتها . وحين تصل الفلسفة إلى هذه المقولة فإنها تذهب إلى أن الكون كله . النبات ، والنجوم ، والبشر ، والأشياء ، ليست شيئاً ، معطى ، للروح من مصدر خارجي لكنها ليست سوى الروح نفسها . وهكذا تجعل الروح أو الذات نفسها مزدوجة ، وتضع ذاتها على أنها موضوعها الخاص في سورة عالم خارجي ، وهي حين تتأمل هذا العالم لا تتأمل إلا نفسها . والروح هي التي تعرف نفسها على أنها الحقيقة الواقعية كلها . وهي على هذا النحو : فكرة الفكرة ، الفكر الذي يفكر في ذاته وليس في موضوع غريب عنه . إنها فكر الفكر عند أرسطو . وهو ما يعبر عنه أحياناً بالقول بأن الفكرة المطلقة هي مقولة الوعي الذاتي أو الشخصية ، أعني الوعي — أو الفكر — الذي يتخذ من ذاته موضوعاً له .

٤٠٥ — الفكرة المطلقة هي الحقيقة المطلقة : إنها التعريف الأخير الكامل

والكافي للمطلق أو الله وهو أيضا التعريف الأخير الكامل للكون . فالله هو
فكر الفكر أو الهوية المطلقة للذات والموضوع . وحين ننظر إلى الكون على أنه
نسق من « المادة » تحكمه « قوى » وتسيطر عليه أسباب « وعال » ... الخ فإننا
هناك نراه في غير حقيقته ، في ضوء مقولات ناقصة وحيدة الجانب . أما الحقيقة
الكاملة فإننا نبلغها هنا . أولا : إن العالم فكر (دائرة الفكرة الجامعة بصفة
عامة) وأخيرا إنه فكر الفكر (الفكرة المطلقة) أو الشخصية .

٤٠٦ — والفكرة المطلقة هي اللامتناهى المطلق لأنها تغلب على المعارض .
فهي الذاتية التي امتصت ضدها ، الموضوعية ، في جوهرها ، ولم يعد الآن يواجهها
خصم جديد لأنها تمتد بامتداد الحقيقة الواقعية ، كلها . ولهذا السبب فإننا نجد أنه
في حين كانت المعرفة التي أدت إلى ظهور المنهج التحليلي والمنهج التأليفي ، معرفة
متناهية ، فإن الفكر الفلسفي الذي نفلد إلى مقولة الفكرة المطلقة هو معرفة
لامتناهية . فنحن نجد أن المعرفة الشائعة يجدها الموضوع الخارجي : كالمنازل
أو الشجرة أو النجم . أما المعرفة الفلسفية فهي تعرف أن موضوعها وليكن
منزلا أو شجرة أو نجما — ليس إلا ذاتها ، وأنها لهذا السبب تجد نفسها بنفسها
ولذلك فهي لا متناهية (١) . والقول الشائع بأن عقل الإنسان متناه هو قول كاذب
لأن المعرفة الفلسفية هي الفكر اللامتناهى القادر على إدراك اللامتناهى ، وهو
نفسه اللامتناهى الذي يذكره .

(١) إن الفعل في تذكر هذه الحقيقة هو الذي جعل دكتور مكتجارت يذهب
إلى أن المعرفة الفلسفية ليست مثالا تجريبييا عن الفكرة المطلقة . لأن المعرفة ،
كما يقول (شرح على منطق هيجل فقرة ٩٥) تمثل فكرة الحق — وهي المقولة
التي يكون فيها الكون هو المحدد للإنسجام . وذلك أوحيد للمعرفة بصفة عامة مع =

٤٠٧ — ويقول هيجل أيضاً إن مضمون الفكرة المطلقة هو ببساطة نسق المنطق الذي يبالغ الآن نهايته . وذلك قول واضح ، فكما رأينا مراراً : كل مقولة تتضمن في ذاتها صراحة جميع المقولات السابقة مدمجة في وحدتها . والفكرة المطلقة بوصفها آخر مقولة وبوصفها التوفيق المطلق بين الاختلافات فتشتمل في داخلها على جميع المقولات السابقة أعني على المنطق كله . والفكرة المطلقة هي أيضاً الذات والموضوع معاً . ومن حيث هي ذات فهي صورة المنطق لأن صورة الفكر هو جانب الذاتية (قارن فقرة ٣٦٦) لكن صورة المنطق هي ببساطة : المنهج الجدلي . ومن ثم فإن الفكرة المطلقة هي ، بوصفها ذاتاً ، المنهج الجدلي . وهي بوصفها موضوعاً أو مضموناً فهي عبارة عن مقولات المنطق . لكن هذه الصورة وهذا المضمون ، أو الذات والموضوع ، لا يقف كل منهما خارج الآخر على نحو ما كانت الحالة في المعرفة المتناهية . ومن هنا فينبغي ألا ينظر إلى المنهج الجدلي على أنه صورة غريبة تفرض من الخارج على مادة محايدة كما هي الحال في منهج المنطق الصوري الذي يفرض على موضوعاته ، بل ينبغى النظر إليه على أنه متحد مع مضمونه تماماً في هوية واحدة .

مع المعرفة الأصلية التي لا يمكن أن تمثل المعرفة المطلقة مادام يحددها موضوع غريب . لكن المعرفة لا يمكن أن تكون محدودة على هذا النحو . إن المعرفة الفلسفية هي المعرفة العامة وهي لا متناهية وتعرف أن موضوعها هو ذاتها . وهي على ذلك تمثل المعرفة المطلقة تمثيلاً صحيحاً . لأنها ضرورة ملحة أن تبحث جذور التعريف الصوري الذي يقوم به دكتور متجارت للمطلق الهيجلي فيجمله حياً .

٤٠٨ — ينتهى المنطق بمقولة الفكرة المطلقة ، لأن هذه المقولة لا تكشف
عن نقيضه تحتاج إلى تجاوزها داخل دائرة الفكر الخالص ، بحيث ننتقل إلى
مقولة أعلى . فهي ليست تهمزداً من جانب واحد . وإنما هي الكل العيني ، هي
الحقيقة النهائية . ومن ثم فالتنا ننتقل من دائرة الفكر الخالص ، أى من دائرة
المنطق إلى دائرة الطبيعة .

الجزء الثالث

فلسفة الطبيعة

فلسفة الطبيعة

٤٠٩ - لم يكن ثمة صعوبة قط في فهم ما يحاول هيجل أن يقوله في المنطق، فالمنطق يدرس الأفكار الخالصة أو المقولات، وهدفه هو استنباط هذه الأفكار الخالصة بعضها من بعض . ولكن ما يحاول هيجل أن يقوله في فلسفة الطبيعة ، وفي فلسفة الروح ، لم يكن من الممكن ، دائماً ، فهمه فهماً واضحاً على هذا النحو . فلا شك أننا في انتقالنا من المنطق إلى الطبيعة والروح ، فإننا نترك دائرة الأفكار خلفنا بمعنى أو بآخر ، ونبدأ في دراسة الأشياء العينية : فلسفة الطبيعة لا تدرس مجرد تهريدات فحسب : كالوجود ، والسبب أو الجوهر ، وإنما تدرس أشياء موجودة بالفعل مثل المادة والنبات والحيوان . وفلسفة الروح تدرس كذلك أحياء فعلية موجودة في العالم : حقول الناس الموجودة بالفعل ، والمؤسسات البشرية ، ومنتجات الفن ، والدين والفلسفة . ومن هنا يمثل الانتقال من المنطق إلى الطبيعة نقطة حرجية في المذهب ، إنها النقطة التي ينتقل عندها المذهب من الأفكار إلى الأشياء . ولما كان لهذا الانتقال كل مظهر الاستنباط المنطقي ، شأنه شأن جميع جوانب الاستنباط داخل المنطق نفسه ، فقد قيل أحياناً أننا لدينا هنا قفزة مستحيلة من الأفكار إلى الأشياء ، إذ لا يمكن أن نستنبط من الفكر سوى فكر مثله . فإذا ما افترضنا أنه في استطاعة امرء أن يستنبط شيئاً صلباً جامداً كالمنضدة أو الكرسي ، مثلاً ، من نسق للأفكار المجردة فإنه أشبه بافتراضنا أننا بالفكر وحده نستطيع أن نخلق من العدم هذه الأشياء الصلبة أو الجامدة . وقد يجوز التسليم مؤقتاً ، لمواصلة النقاش ، بأن جميع الاستنباطات التي حدثت من مقولة إلى أخرى ، وهي التي يحتوي عليها المنطق ، هي كلها استنباطات سليمة وصحيحة . فبمقدار ما يظل الفكر منحصراً في دائرته

الخاصة ، وبمقدار ما تظل محاولاته مقصورة على استنباط فكرة من فكرة أخرى فان عملية سيره تكون إلى هذا الحد مشروعة . لكن افترض أن أية عملية من عمليات المنطق يمكن أن تستنبط شيئاً موجوداً بالفعل من الفكر وحده فهو وهم وجنون . ولقد افترض بعض الباحثين أن هيجل قام بمثل هذه المحاولة حين انتقل من المنطق إلى الطبيعة .

٤١٠ — وفي استطاعتنا أن نقول ، دون أن ننكر الصعوبات الموجودة في هذا الانتقال ، أن الافتراض الذي سقناه في الفقرة السابقة ليس إلا وهماً كاملاً ، فهذا الانتقال ليس قفزة من الأفكار إلى الأشياء بالمعنى الذي يفترضه المعترضون ، ولكنه ليس إلا انتقالاً من فكرة إلى فكرة أخرى شأنه في ذلك شأن أي استنباط آخر . فنحن لا نزاع في فكرة الطبيعة ، وفي فلسفة الروح ندرس الأفكار وحدها لا الأشياء الجبروتية الجامدة . وإذا كان يبدو أن هيجل يستنبط الطبيعة من الفكرة فان ما يستنبطه بالفعل ليس هو الطبيعة ذاتها بالمعنى الذي افترضه المفترضون ، وإنما هو فكرة الطبيعة . وإذا كان يبدو أنه في داخل فلسفة الطبيعة يستنبط الحيوان من النبات فان ما يقوم به فعلاً هو استنباط فكرة « الحيوان » من فكرة « النبات » . وإذا كان يبدو أنه في فلسفة الروح يستنبط المجتمع المدني من الأسرة ، والدولة من المجتمع المدني فان ما يقوم به في الواقع هو استنباط أفكار هذه الموضوعات ، فهو يدرس الأفكار وحدها في أي جانب من جوانب فلسفته ، ولم يحاول قط في أي مكان أن يفعل شيئاً سوى استنباط فكرة من فكرة أخرى .

٤١١ — وهذا كله واضح من عباراته الصريحة نفسها . فالأفكار التي استنبطها في الجزء الثاني والثالث من مذهبه قد أطلق عليها هو نفسه اسم « الأفكار

الهاملة .. Notions ، . وكانت طريقتها هي استنباط فكرة من فكرة أخرى ؛
فكرة المجتمع المدني من فكرة الأسرة ، وفكرة الدولة من فكرة المجتمع المدني ..
الخ . فالمنهج الجدلي يطبق هنا كما يطبق في أى مكان آخر . واستنباط المجتمع المدني
من الأسرة يعنى إظهار أن فكرة الأسرة تحوى في جوفها بالقوة فكرة المجتمع
المدنى وتتضمنها مثلما كان استنباط العدم من الوجود يعنى البرهنة على أن فكرة
الوجود تتضمن في جوفها فكرة العدم . ويخبرنا هيجل مراراً ، وبصراحة ، أن
فلسفة الطبيعة والروح تستنبط الكليات وحدها . فهو لا تستنبط هذا العلم الجزئى
أو تلك الحبة الجزئية من حبات الرمال . والكليات عبارة عن تصورات
أو أفكار ، وواضح بالتأكيد أن استنباط « النبات ، أو « الحيوان ، أو
الأسرة ، أو « الدولة ، .. الخ ليس استنباط شيء آخر سوى التصورات والأفكار
مادامت هذه الحدود لا تنطبق على شيء واحد بعينه وإنما على فئات الأشياء
كلها . فنحن هنا ، كما كنا في المنطق ، معنيون بدراسة التصورات وحدها ،
وباستنباط التصورات بعضها من بعض . وليس ثمة ، في هذه العملية ، شيء مستحيل
أو غير مشروع .

٤١٢ — وقد يعترض معترض على ذلك بقوله : ان صبح هذا التفسير
للمذهب هيجل فان هذا المذهب لم يخرج قط عن دائرة المجردات . فهو ليس له ،
وان يكون له ، أى تطبيق على الأشياء على الإطلاق . إنه نسق محض من الأفكار
الفارغة التى بنيت فى الهواء . فهما تسكن عملية السير الذى يقوم بها هيجل ، فإن
الأشياء الفعلية ، كما يقال ، موجودة وقائمة . هناك هذا العالم الصلب الجامد
قائماً كما هو : هذه المنضدة ، وهذا الكرسي ، وقبعتي ، وحذاءك .. الخ . وإذا
كانت الفلسفة تقوم بتفسير الكون فان عليها أن تفسر هذه الأشياء الموجودة

بالفعل لا التجريدات والكليات وحدها . ولما كان التفسير يعنى إظهار أن الشيء ينتج عن علة ، أو أنه نتيجة منطقية لمقدمة منطقية ، ولما كان التفسير يعنى ، في الواقع ، الاستنباط ، فإن على الفلسفة ، حسب مبدأ هيجل نفسه ، أن تستنبط الأشياء الموجودة بالفعل لا الأفكار وحدها . وإن لم تفعل فإنها تكون قد فشلت فشلا مطلقاً في تفسير الذى يحتمل الشيء يوجد . أفرض أن جميع هذه الأفكار تنتج منطقياً الواحدة من الأخرى . فلم لا تكون مجرد أفكار شاملة أو محض أفكار فحسب . . ؟ وكيف يمكن لها أن تطابق الأشياء الموجودة بالفعل . . ؟

٤١٣ — والجواب على ذلك هو في بساطة أن هذه الأشياء هي أفكار وليست شيئاً آخر سوى أفكار (قارن فقرات ٩٥ ، ١٠٠ ، ١٠١) وبالتالي فإن استنباط الأفكار يعنى هو نفسه استنباط الأشياء . فهذه القطعة من الورق الموجودة أمامي ليست سوى مجموعة من الكليات . البياض والتربيع . . الخ . ولا شيء في الورقة سوى الكليات ، وافترض وجود شيء آخر غير الكليات يعنى الاعتقاد في وجود كائن لا يمكن معرفته ، يقع خارج دائرة الفكر تماماً ، ومن ثم فلا بد أن يكون استنباط جميع الكليات هو نفسه استنباطا لجميع الأشياء الموجودة في الكون بالفعل .

٤١٤ — ولا بد أن أقول ، بإيجاز ، إن هيجل نفسه لم يدرك ذلك المعنى إدراكاً تاماً . ولكن مع ذلك قد سمح لنفسه ، رغم تكراره المستمر للقول بأن الفكر هو الواقع كله ، أن يقع فريسة لغواية التعقب المستمر لفكرة طالما أنكرها هو نفسه صراحة وهي أن هناك كائناً غيبياً غامضاً في الأشياء ، أو وراءها ، بالإضافة إلى الكليات التي تؤلف كل ما نعرفه عن هذه الأشياء . وسوف أحاول أن أبين أن ذلك هو التناقض الكائن في جذور المشكلة الشهيرة

مشكلة الانتقال من الطبيعة إلى المنطق ، ومشكلة تفسير مكان الحدوث والعرضية Contingency في فلسفته على حد سواء . وسوف يكون من الأفضل أن تعود هنا إلى جوانب أخرى لهذه المشكلة ذاتها .

٤١٥ — علينا أن نبدأ بتوضيح تناقص واضح فيما سبق ذكرناه الآن أولاً . لقد بدأنا بملاحظة نقول إن كل استنباط إنما يتم من فكرة إلى فكرة أخرى ، وأن محاولة استنباط الأشياء الموجودة بالفعل من افكار ستكون محاولة غير مشروعة . ولم يحاول هيجل قط أن يقوم بها ولكننا استوردنا فقلنا إن استنباط الافكار هو نفسه استنباط للأشياء ما دامت الأشياء ليست شيئاً آخر سوى الافكار . وبالتالي فإن هيجل يستنبط العالم الموجود بالفعل ويفسره . وعلينا الآن أن نسأل أنفسنا : ألا يعارض كل موقف من هذين الموقفين المرفق الآخر ويناقضه . ؟ والجواب هو أن ما هو غير مشروع بالفعل وهو في الواقع مستحيل تماماً هو افتراض أن استنباطاتنا الذاتية وافكارنا الذاتية يمكن أن تنتج وقائع موجودة بالفعل . وسوف يكون من المضحك بالنسبة لهيجل أن نفترض أنه هو نفسه يستطيع بكتابه لمجموعة من الاستنباطات أن يخلق العالم وبهذا المعنى نستطيع إن نقول إنه لم يستنبط الأشياء . بيد أن الاستنباط لهيجل ليس مجرد عملية ذاتية ولكنه اكتشاف لحقيقة موضوعية . والانتقال المطلق من الفكرة إلى الطبيعة يعنى أن الطبيعة موجودة بسبب وجود الفكرة Idea ، التى هى فكره موضوعية ، لا بسبب أن هيجل تصادف أن فكر فى هذه الفكرة فليس هيجل هو الذى يستنبط الطبيعة من الفكرة . ولكن الفكرة نفسها ، الفكرة الموضوعية لا الفكرة الموجودة فى مخ هيجل ، هى التى أخرجت الطبيعة من جوفها .

٤١٦ — المنطق يدرس الافكار ، وفلسفة الطبيعة ، كما رأينا الآن، تدرس

الأفكار هي الأخرى . ولكن قد يقال في مثل هذه الحالة : ما الفرق ، إذن ،
 بين المنطق وفلسفة الطبيعة ؟.. أليست الأخيرة مجرد استمرار فحسب للمنطق ؟..
 لقد انتهى المنطق بمقولة الفكرة المطلقة التي قيل إنها أعلى المقولات . ولكن إذا
 أخذنا بالتفسير الذي ذكرناه الآن نرى ألا ينتج عن ذلك أن الفكرة الدنيا التي
 تبدأ منها فلسفة الطبيعة هي مقولة أعلى وأرقى من مقولة الفكرة المطلقة ؟..
 وأليس ذلك تدميراً لنسيج المذهب الهيغلي بأسره ؟.. وأنا أجيب عن ذلك
 بقولي : إنه من الصواب أن نقول إن فلسفة الطبيعة ، بمعنى ما ، استمرار للمنطق
 وتكملة له ، فهي بالقطع ليست منفصلة عنه أو مقطوعة الصلة بسبب هوة أو فجوة
 مطلقة لتلك التي يفترض وجودها في القفزة المستحيلة من الأفكار إلى الأشياء
 وإنما هي جزء متكامل مع نفس المذهب ، وإن كانت تشكل دائرة جديدة في
 المذهب تتميز بوضوح عن الدائرة التي سبقتها وأعني بها : دائرة المنطق ، مثلما
 كانت دائرة الماهية استمراراً لدائرة الوجود ، وإن كانت تتميز عنها بوضوح .
 فمقولات الوجود تشترك كلها في خاصية واحدة هي « المباشرة » ، في حين أن
 مقولات الماهية ، وإن كانت أفكاراً إلا أنها أفكار من لون آخر ، لأنها كلها
 تقسم بسمة مضادة للمباشرة وهي التوسط . وإذا كان المنطق كله لا يدرس سوى
 الأفكار ، فإن فلسفة الطبيعة بأسرها لا تدرس سوى الأفكار كذلك . ولما كانا
 معاً لا يدرسان سوى الأفكار كان من المشروع أن ننظر لأحدهما على أنه استمرار
 للآخر ، لكنهما مع ذلك يختلفان أتم الاختلاف ويتمارضان تعارضاً أساسياً .
 ويمكن الاختلاف فيما يلي : المنطق يدرس المقولات وهي لون خاص من ألوان
 الكليات تقسم بأنها تنطبق على كل شيء ، فهي شاملة في مجال إنطباقها . أما
 فلسفة الطبيعة فهي تدرس كليات من نوع آخر ، كليات ليست مقولات ولكنها
 كليات تنطبق على بعض الأشياء لا على الأشياء كلها ، فكل شيء في الكون له

وجود ، وكميات ، سبب ، ونتيجة .. الخ والوجود والكيف والسبب والنتيجة هو بالتالي مقولات ، وهي لذلك تقع في دائرة المنطق . لكنها تجدد في كليات الطبيعة : أن بعض الأشياء فقط نبات ، وبعضها حيوان ، وبعضها الآخر مادة غير عضوية . ومن هنا كان النبات ، و الحيوان ، و المادة غير العضوية ، كليات من نوع مختلف تماما عن المقولات ، وهي لذلك تقع في دائرة خارج دائرة المنطق .

٤١٧ — وفي استطاعتنا أيضا أن نشرح الفرق بين مقولات المنطق وكليات فلسفة الطبيعة بأن نقول : إن المقولات هي كليات خالصة غير حسية في حين أن كليات فلسفة الطبيعة كليات حسية ، وعامل الحسى هنا يعنى ، في بساطة ، أن ما هو حسى ليست له صفة الكلية فحسب وإنما له كذلك صفة الجزئية . إنه هذا في مقابل ذلك ، ومن ثم فالكل الحسى هو نفسه الكل الذى ينطبق على هذه ولا ينطبق على تلك أعنى على بعض الأشياء (لحظة الجزئية) لا على كل الأشياء . ومن هنا فالتنا نستطيع أن نصف الانتقال من المنطق إلى الطبيعة على النحو التالى : يقدم لنا المنطق العلة الأولى للعالم مؤلفة من كليات خالصة ، ونحن الآن نصل إلى المرحلة التى تكتمل فيها فكرتنا عن العلة الأولى للعالم ، ونحن نسير إلى نتيجة المنطقية أعنى إلى العالم نفسه : فالانتقال الذى تم بالفعل إنما هو انتقال من الدائرة العامة للكليات الخالصة إلى الدائرة العامة للكليات الحسية (١) .

٤١٨ — علينا أن نفرق ، بعناية ، بين مسألتين (١) - ما إذا كانت محاولة استنباط الطبيعة من الفكرة محاولة مشروعة (٢) ما إذا كانت محاولة هيجل وقد نجحت ، أعنى ما إذا كان الاستنباط الذى تم بالفعل استنباطا سليما . ولقد

() أنظر في هذا الموضوع ، أيضا الجزء الأخير من الفقرة [٩٥] .

أجبنا عن المشكلة الأولى بقولنا : إن المحاولة ليست مشروعة فحسب وإنما هي
ضرورية مطلقة . وهي مشروعة لأنها ليست انتقالاً بالمعنى المستحيل
الذى يفرضه المعترضون في العادة ، انتقالاً من الأفكار إلى الأشياء ، ولكنه
انتقال من لون من ألوان الفكر إلى لون آخر . ولا يمكن أن يشك أحد
قط في مشروعية استنباط الأفكار من أفكار غيرها . والاستنباط ، من ناحية
أخرى ، ضرورى لأنه الطريقة الوحيدة الممكنة لتفسير الكون . ولقد فرضت
هذه الضرورة الاعتبارات التى سقتها في الفصل الثالث من الجزء الأول من هذا
الكتاب . فقد رأينا هناك أن التفسير لا يعنى شيئاً آخر غير الاستنباط ، وتعتمد
جميع المذاهب المثالية على القول بأن المبدأ الأول لتفسير الكون هو مبدأ منطقى
وأنه مبدأ كلى ، وأن الكلى هو حلة عاقلة . . Reason أو هو المقدم المنطقى
الذى يعتبر العالم نتيجة له . ولا يكن أن يعنى ذلك شيئاً غير أن العالم لا بد أن
يستنبط من الفكرة Idea . فلقد رأينا في الفصل الأول (من هذا الكتاب أن
العلاقة بين المطلق والعالم هي علاقة منطقية وليست علاقة زمنية . ولقد ذهب
فلاسفة اليونان ، لا سيما أرسطو ، إلى القول بهذه الفكرة . فمبدأ الصورة
الأرسطى سابق على العالم ، والنهاية (أو الغاية) سابقة على البداية ، وليست
هذه الأسبقية أسبقية زمنية بل منطقية . ولكن المسألة التى يتحقق منها فلاسفة
اليونان هي أن هذه الفكرة إذا ما تطورت تطوراً كاملاً فأتى تعنى شيئاً سوى
القول بأن المطلق مرتبط بالعالم كما ترتبط المقدمة في القياس بالنتيجة . وأن
العالم ، من ثم ، لا بد أن يستنبط من المطلق . ولقد كان الفشل في إدراك هذه
الفكرة هو السبب في الثنائية التى نهجها عند أفلاطون وأرسطو . والنقاد
الذين يلومون هيجل الآن على محاولته استنباط الطبيعة من الفكرة هم أنفسهم
الذين كانوا يهأرون بالشكوى من أن أفلاطون ، وأرسطو من بعده ، قد أخطأ
فجانبه التوفيق في الثنائية المروجدة في مذهبه بين المادة والفكر . ولا يعنى

المذهب الواحدى Monism شيئاً سوى القول بأنه هناك حقيقة واحدة مطلقة وكل ما عداها نتيجة لها . وهذه الحقيقة هى الفكر عند كل من أفلاطون وأرسطو والمثاليين بصفة عامة . ولكن أفلاطون ، وأرسطو ، لم يوضح هذه الحقيقة ، ومن ثم ترك المادة بوصفها المبدأ المطلق الذى لم يشتق من شيء آخر أو هى الوجود المستقل القائم بذاته ، أو أنه الحقيقة المطلقة بعيدة عن الفكر ، وهكذا وقع فى الثنائية . ومن هنا كان لوم النقاد لهم . لكن حينما حاول هيجل أن يعالج هذه الثنائية بالطريقة الوحيدة الممكنة أعنى عن طريق استنباط المادة من الفكر ، واعتبروا ذلك شيئاً مضحكاً وسخروا منه . اكى النقاد لا يمكن أن يكونوا على صواب فى الحالتين . فما لم يرفضوا البقاء فى ثنائية بغير توفيق فلا بد لهم من التسليم إما بإمكان خروج الفكر من المادة أو خروج المادة من الفكر : فإن سلموا بأن المادة تنتج من الفكر فقد سلموا بموقف هيجل . وإذا ما أخذنا بالموقف العام للفلسفة المثالية ، القائل بأن الفكر هو المطلق ، فإن علينا فى هذه الحالة أن نبين أن المادة تخرج من الفكر ، فإن لم نفعل وقعنا فى ثنائية أفلاطون وأرسطو . وليس ثمة سوى طريقتين اثنتين يمكن أن نتصور فيهما إنتاج الفكر للمادة . فإما أن يسبق الفكر ، أو المطلق ، المادة فى الزمان ، وينتج المادة بوصفه سبباً وهى نتيجة له . وأما أن يسبق الفكر المادة أسبقية منطقية وينتج المادة بوصفها نتيجة منطقية له . أما الطريق الأول ، فهو باعتراف النقاد أنفسهم غير وارد . فى حين أن الطريق الثانى يقضى إلى أن العالم لا بد أن يستنبط من الفكرة . ولو أننا أسقطنا هذين الطريقين من حسابنا وقلنا أن المطلق لا ينتج العالم على أنه نتيجة فى الزمان ولا على أنه نتيجة منطقية فسوف يتساءل هؤلاء النقاد . إذن ما الطريقة الثالثة التى يمكن افتراضها لتصور العلاقة بين المطلق والعالم . . . ؟

٤١٩ — إذا وصلنا الآن إلى الانتقال الفعل الذى قام به هيجل من الفكرة إلى الطبيعة لوجدناه يقول فى الأقسام الأخيرة من المنطق الكبير : ولما كانت

الفكرة تضع نفسها على أنها الوحدة المطلقة للفكرة الشاملة الخاصة مع واقعها ،
وتتخذ ، بالتالى ، صورة الوجود المباشر فإنها الطبيعة بوصفها الشمول الكلى لهذه
الصورة (١) . ثم يستطرد هيجل ويسوق عدداً من الملاحظات حول هذا
الاستنباط ، وهذا هو كل ما يقدمه لنا بصدد الاستنباط ذاته . ولا تضيف الفكرة
الموجودة فى « الموسوعة » والتي تقابل فقرة المنطق الكبير شيئاً جديداً عن الفقرة
الآخيرة . ويبدو أن هذا الاستنباط يريد أن يقول إنه لما كان كل توسط قد
اختفى فى الفكرة فقد أصبحت الفكرة لهذا السبب مباشرة مطلقة . ولكن ما هو
مباشر على نحو مطلق موجود هنا أو هناك أعنى حاضراً أو معطى . وطابع
الوجود المعطى على نحو مباشر الحاضر أمامنا فى الخارج هو الخاصية الجوهرية
للعالم الخارجى أعنى هو خاصية الطبيعة . فإذا كان الشيء مباشراً فهو معطى لأن
المعطى هو الواقعة المحض ، واقعة موجودة ، ببساطة ، على هذا النحو ، دون
أن يمر لوجودها . إنها تلك الواقعة التى لم تتخللها (أو تتوسطها) علة ، إنها
المباشر . ولما كانت الفكرة مباشرة فهى شىء يوجد وجوداً خارجياً على أنه واقعة
مباشرة ، وتلك هى ، على وجه الدقة ، خاصية عالم الطبيعة الخارجية .

٤٢٠ — هذا الاستنباط غير سليم ، أو هو ، على الأقل ، غير كاف . فلقد
سبق أن رأينا التوسط ، فى حالات لا حصر لها ، ينهار ويتحول إلى مباشرة .
فكان لابد ، إذن ، أن تكون أى مباشرة عبارة عن إنتقال إلى الطبيعة ، إن كان
هيجل يريد أن يقنعنا أن الواقعة المحض للمباشرة تكفى للإنتقال إلى الطبيعة

(١) الترجمة الإنجليزية لهذه الفقرة والفقرات التالية سوف اقتبسها فيما بعد
مأخوذة من « د . ت . هاريز T. Harris . فى كتابه « منطق هيجل » ص
٣٩٨ - ٣٩٩ شيكاغو (١٨٩٥) .

وهذا عكس ما رأينا تماماً . وكل ما يمكن أن يقوله أكثر الهيجليين تفاؤلاً هو أن الانتقال الذي قدمه لنا هيجل يمكن أن يكون مفتاحاً للكشف عن الحقيقة التي يمكن أن يتولاها بعض المفكرين اللاحقين حتى يشر على الاستنباط الصحيح (١) .

٤٢١ — لكن هيجل بعد هذا الاستنباط راح يشرحه بقوله : « إن هذا الانتقال ليس صيرورة ، ولا هو انتقال كالاتقالات السابقة ، حين مرنا خطوة من الفكرة الشاملة الذاتية إلى الموضوعية ، أو حين انتقلنا من الغاية الذاتية إلى الحياة . . . » فالفكرة لا تخضع لانتقالات أكثر من ذلك . وبساطتها مشقة تمام الشغوف وتمتد صورة الفكرة الشاملة الدائمة ، . ولكن إذا لم يكن الانتقال من المنطق إلى الطبيعة مشابهاً للانتقالات التي حدثت في الاستنباطات السابقة فإذا حساه أن يكون . . ؟ يجب هيجل بأنه : « يعني أن الفكرة تقذف بنفسها في حرية إلى صورة الطبيعة » . ثم يستطرد متحدثاً عن « دزم الفكرة الخالصة على تحديد نفسها بوصفها فكرة خارجية ، أعني بوصفها طبيعة . ويقول في الموسوعة : ولما كانت الفكرة تتمتع بحرية مطلقة فإنها لا تنتقل إلى الحياة لحسب ، أو تسمح للحياة أن تظهر فيها كما هي الحال في المعرفة المتناهية . فهي تعزم في تصميم ، وهي في حقيقتها المطلقة على أن تترك لحظة جزئيتها - أو لحظة التنوع الأول والوجود

(١) أنظر فيما سبق فقرة [٢٣٩] - ولا شك أن مباشرة الفكرة المطلقة تختلف عن مباشرة المقولات السابقة من حيث أن الفكرة المطلقة ، فيما يقول هيجل ، تصل لأول مرة إلى استقرار مطلق ، ولا تكشف عن متناقضات تدفعنا إلى الانتقال إلى مقولة أعلى . لكن ذلك ، في اعتقادي ، لا يجعل الاستنباط أكثر صحة .

الآخر ، وهي الفكرة المباشرة - تتحول في حرية إلى طبيعة ، (١) . ولقد اعترض شائع على هذه العبارات ، وذهب آخرون إلى القول بأنها مجرد عبارات مجازية تختفى تصدها مطلقاً في المذهب . فالقول بأن الفكرة المطلقة ، في حريتها ، دأزم وتصمم ، [وكأنها تفكر ؟] على أن تترك لحظة جزئيتها وتصبح في حرية صورتها المنعكسة ، أى « الطبيعة » . وواضح أن هذه العبارات ليست سوى مجازات شعرية . لكن نقاد هيجل قد فعلوا جميعاً ويفرستثناء تقريباً في ملاحظة حقيقة هامة هي أن لهذه العبارات الشعرية ليست جزءاً من الاستنباط نفسه ، ولكنها مجرد شروح له فحسب ، أما الاستنباط ذاته فهو موجود في عبارة واحدة سبق أن اقتبسناها في الفقرة رقم [٤١٩] وهي عبارة لها طابع منطقي خالص .

٤٢٢ — من الواضح أن هيجل يقرر هنا أن الانتقال من المنطق إلى الطبيعة ليس من ذلك اللون من الاستنباطات الموجودة في المنطق . لكن ذلك لا يعنى بالضرورة أنه ينكر أى طابع منطقي لهذا الاستنباط . فهيجل يميز داخل المنطق نفسه بين أنواع مختلفة من الانتقال المنطقي : فهو يقول في دائرة الوجود إن الانتقال (يعتمد على الانتقال من حد إلى حد آخر . لكننا نجد أن الانتقال في دائرة الماهية لم يعد انتقال من حد إلى حد آخر وإنما هو انعكاس حد في حد آخر . وهو يقول في دائرة الفكرة الهائلة « ولم تعد حركة الفكرة الشاملة وتقدمها تمثل انتقالاً إلى شيء آخر أو انعكاساً في شيء آخر ، ولكنها أصبحت تطوراً » ، ذلك لأن العناصر المتميزة في الفكرة هي بنى غناء كبير متحدة بعضها مع بعض ومع الكل في وقت واحد ، (١) وهكذا نجد هيجل يخبرنا بعد أن ظهرت الأقسام الثلاثة الكبيرة للمنطق ، أن الاستنباطات

(١) ولان المنطق فقرة رقم [٢٤٤] .

التي تنقسم بها هذه الأقسام تختلف في طابعها عن تلك الاستنباطات الموجودة في أقسام السابق . ومن هنا فإن القول بأنه يخبرنا الآن بأن الانتقال من المنطق إلى الطبيعة لا يشبه الانتقالات داخل المنطق لا يدل بذاته على أن الانتقال إلى الطبيعة ليس انتقالاً منطقياً على الإطلاق . فلقد قلنا أن الانتقال في دائرة الوجود وفي دائرة الماهية ، وفي دائرة الفكرة الشاملة تختلف بعضها عن بعضها الآخر ، ومع ذلك فهي كلها استنباطات منطقية . وقد يجوز أن هيكل معنى الانتقال من المنطق إلى الطبيعة لوناً رابعاً من الاستنباط المنطقي ، ولو صح ذلك فلا بد أن نصيف أن من المستحيل علينا تماماً أن نفهم معنى هذا اللون الجديد من الاستنباط المنطقي لأن اللغة التي استخدمها هيكل في شرحه لغة شعرية ، وقد لا يكون مجزئاً أن نقول إنها لا تعنى شيئاً على وجه التحديد .

٤٢٣ — هناك مع ذلك ، شيان ، وكدا في : الأول هو أنه مهما يكن المعنى الذي يريد هيكل أن يقوله فإنه يدبغنى عليه أن يستنبط الطبيعة من الفكرة Idea فمثل هذا الاستنباط ضروري للمذهب ، بقدر ما هو ضروري لأي تفسير عن العالم كما سبق أن ذكرنا : والثاني : مهما يكن ما يقصده هيكل أو ما يريد أن يقوله : فإن الفقرة التي تم فيها الانتقال تحمل طبيعة الاستنباط المنطقي . فالإنتقال الفعلي لم يتم في العبارة الشعرية التي تدور حول تصميم الفكرة وعزمها ، في حرية ، على أن ترك لحظتها الجزئية تنحول إلى طبيعة . فهذه العبارة ليست في الواقع سوى وصف للانتقال الذي تم بالفعل في عبارة واحدة اقتبسناها فيما سبق ، ونعيد اقتباسها الآن مرة أخرى : ولما كانت الفكرة تضع نفسها بوصفها وحدة مطلقة للفكرة الشاملة الخالصة مع واقعها ، وبالتالي تتخذ صورة الوجود المباشر فإنها المجموع الشامل لهذه الصورة أعنى هي : الطبيعة ، وهذا يعني أن فكرة الفكرة تتضمن فكرة المباشرة ، ولكن فكرة المباشرة هي نفسها فكرة

المعطى أو التخارج ، وتلك هي فكرة الطبيعة . وبيان أن فكرة ما تحتوى فكرة أخرى هو استنباط هذه من تلك ، ومثل هذا الاستنباط هو استنباط مناطق مهما يكن المعنى الذى يقصده به هيجل . فهو استنباط ذولون خاص من ألوان الاستنباط ظهر لأول مرة في مقولة الكمية النوعية التى سبق أن شرحناها لا سيما في الفقرة [٢٣٩] كما سبق أن رأينا لها أمثلة كثيرة . والقول بأن الاستنباط غير سليم أو غير كاف لا يؤثر ، بالطبع ، فيما نقول (١) .

٤٢٤ . — من المحتمل ، كما رأينا ، ألا تكون عبارة هيجل التى يقول فيها إن ذلك الانتقال ليس كالاتصالات الموجودة في المنطق — معنى شيئاً أكثر من أن ذلك استنباط منطقي من لون جديد . ولكن إذا اعتبرنا أنه يعنى بالفعل انكاراً لأنه استنباط منطقي على الإطلاق ، فإنا ننتهى في هذه الحالة إلى القول بأن هيجل قد أخطأ ، ويبقى علينا بعد ذلك أن نفسر الخطأ فحسب . والخطأ في رأيي ، إن كان هناك خطأ على الإطلاق ، يرجع إلى القول بأن هيجل لم يتخلص تماماً من ظلال الشيء في ذاته ، رغم هجوماته المتكررة على هذه الفكرة . فإذا كان الشيء المادى ، كمذا الحبر مثلاً ، ليس شيئاً سوى الكليات والافكار ، فلن يكون هناك لو سبب عندئذ يبرر هدم استنباط الشيء نفسه . إن استنباط افكار من افكار أخرى أمر مشروع ولم به ، لكن إذا تضمن أى عنصر غير الفكر ، فإن هذا العنصر في هذه الحالة سيكون غير قابل للاستنباط ولا يمكن معرفته . وقد يجوز أن هيجل كان لا يزال مرتبكاً من آثار هذه الفكرة مؤمناً أن

(١) أنظر في شرح وجهة النظر التى تقول إن الانتقال (من المنطق إلى الطبيعة ليس استنباطاً - كتاب مكرن ص ٧٩ إلى ص ٨٥ لا سيما ص ٨٤ .

الطبيعة محتوية على عنصر غير قابل للاستنباط ، ومن هنا فقد تردد وارتاب في الانتقال من الطبيعة إلى المنطق .

٤٢٥ — وسوف يفسر لنا ذلك أيضا الموقف الغريب الذي وقفه ازاء مسألة الحدوث والعرضية في الطبيعة فيبدو أن شخصاً يدعى هر كروج Herr Krug (١) زعم أن هيجل يحاول في فلسفه الطبيعة استنباط كل ما هو موجود في العالم الخارجى من الفكرة الخالصة ، ومن ثم تسأل عما إذا كان في استطاعة هيجل أن يستنبط له قلمه — قلم هر كروج — الذى يكتب به . ولقد رد هيجل على د كروج ، التمس بعنف في حاشية تهكمية ساخرة ذكر فيها أن الفلسفة لديها مسائل هامة تشغل بها نفسها ، وهى أكثر أهمية من قلم كروج . وموقفه العام هو أن فلسفة الطبيعة لا يمكن لها ، ولا ينبغي لها أن تفعل ، أن تحاول استنباط الوقائع والاشياء الجزئية وإنما هى تستنبط الكليات وحدها ، لأنها لا تستطيع أن تستنبط هذا النبات واسكنها تستنبط النبات بصفة عامة . الخ . ويرى هيجل أن التفصيلات الجزئية في الطبيعة تحكمها الصدفة والهورى لا العقل فهى تفصيل لا مةقولة واللامعقول هو على وجه الدقة ما لا يمكن استنباطه ، وهو يخبرنا أنه من الخطأ أن نطلب من الفلسفة أن تستنبط هذا الشئ الجزئى او هذا الانسان الجزئى . الخ .

٤٢٦ — لكن مثل هذا الموقف ان يصمد للمناقشة ، فاذا لم يكن هناك شئ غير الفكر في هذا الحجر ، أو هذا الانسان ، لاشئ سوى الكليات ، لترتب على ذلك أنه ينبغي أن يكون من الممكن نظريا على الأقل ، أن تستنبط هذا الحجر أو هذا الانسان . وإذا لم يكن ذلك ممكناً فان الاستحالة تكون لسبب واحد

(١) فلهايم تراوجت كروج . . . W.T.Krug مفكر ألماني معاصر لهيجل ولد عام ١٧٧٠ في نفس السنة التى ولد فيها هيجل ومات عام ١٧٤٢ [المترجم] .

فقط هو أن الحجر يحتوي على عنصر غير كلي ، ولما كان هذا العنصر جزئياً تماماً فإنه يقع خارج نطاق الفكر الكلية . وما يقع خارج نطاق الفكر هو ما لا يمكن معرفته ، وهو الشيء في ذاته عند كانط . وهكذا نجد أن موقف هيجل فيما يتعلق بالصدفة في الطبيعة يوحى بأنه ظل متأثراً ، رغم كل تأكيداته بالفكرة السكانطية من لا يمكن معرفته ، . ويفسر لنا ذلك ، من ناحية أخرى ، ارتباطه في الانتقال من المنطق إلى الطبيعة .

٤٢٧ -- وفي اعتقادي أن هيجل أخطأ ، وأصاب كروج فيما يتعلق بموضوع القلم . ومن الممكن أن تكون حدة مزاج هيجل وسرعة تأثره ناتجة عن شعوره بالقلق بأن هجوم كروج معقوله أو له ما يبرره . وإذا كنا نريد إقامة مذهب واحد مثالي Idealistic Monism فإن علينا أن نفرس كل شيء من المبدأ الأول لهذه الفلسفة وهو الفكر . وذلك يعني أننا لابد أن نستنبط كل شيء لأننا إذا ما تركنا شيئاً بعيداً عن دائرة الاستنباط كان ذلك بمثابة إعلان بأن هناك شيئاً لا يمكن أن يستنبط ؛ ومعنى ذلك ، ببساطة ، أننا نصل إلى فلسفة ثنائية تعترف بوجود شيء ما ليس نتاجاً للفكر ولكنه يقع خارج دائرة الفكر تماماً فهو وجود مطلق لا يشتق من شيء آخر على الإطلاق ، ومعنى ذلك أننا ، في هذه الحالة ، نصل إلى السطح الخارجي لنفس الثنائية التي ظهرت بوضوح في مذهب أفلاطون وأرسطو . صحيح أن من الصواب القول بأننا لابد أن ننظر إلى الطبيعة في مذهب هيجل ، بمعنى ما على أنها لا معقول أو خلو من العقل ، لأن الفكرة هي العقل ، والطبيعة هي ضد الفكرة ، فالطبيعة من ثم غير عقلية ولما كانت المعقولة هي انفسا الضرورة ، فإن الطبيعة لابد أن يحكمها ما هو مضاف للضرورة . أعني : الصدفة ، فليس هنا لسبب منطقي ضروري يبين لنا لماذا ينبغي أن يوجد الشيء في الطبيعة على ما هو عليه ، فهو موجود على هذا النحو

لحسب . ولكن هناك أيضا سمة جوهرية للمذهب لهيكل وهي أن يرتبط
الحدان المنفصلات في هوية واحدة . أعني أنه لا يمكن أن يكون
هناك انفصال مطلق بين المعقول واللامعقول ، فاللامعقول لا بد أن يكون في
الوقت نفسه معقولا أيضا ولا بد أن نبين أن من المعقول أن يوجد اللامعقول ،
فاذا كان هيكل قد أكد أن الشيء الجزئي ، كهذا الحجر ، هو في ظاهره شيء
لامعقول ، ثم استطرد يضيف إلى ذلك أن هذه اللامعقولية هي نفسها نتاج
للعمل ، وأن الماهية الحقيقية للحجر إذا ما كشفنا عنها سنجد أن مركزها ومحورها
هو الفكر أو العقل — إذا كان هيكل قد فعل ذلك فهو يتفق تماما مع الخصائص
الجوهرية لمذهبه . ولا بد أن يعنى ذلك أيضا استنباط الحجر . لكن حين نقول
إن الحجر شيء لامعقول تماما يوجد خارج نطاق الفكر كلية وأنه لا يمكن
استنباطه ، فإن ذلك يعنى التسليم بالانفصال والتعارض المطابق بين المعقول
واللامعقول ، وهو تعارض لا يوجد فيه هوية ، تعارض مكتمل تماما لدرجة أنه
يبرز لنا ثنائية حادة في المذهب . لأنه يعنى أنه يوجد في السكون انقسام لا يمكن
حلجه ، انشطار مطلق إلى نصفين غير متكافئين . فكل منهما عبارة عن وجود
مطلق قائم بذاته مستقل من الآخر . ومن هذه الوجهة من النظر . هناك لونا
من الحقيقة الراقعية ، وليس مما يفيد هيكل أن يقرر ، كما فعل ، أن ما هو غير
معقول غير حقيقى لأن ذلك يؤدي إلى تناقض موجود كذلك عند أفلاطون .
فأقد صرح أفلاطون نفسه أن المادة ، الأفلاطونية هي لوجود مطلق . لكن
الحقيقة هي أن هذه المادة هي بمثابة وجود مطلق مادامت كائناً لم يشتهه
أفلاطون من المثل ، وتلك هي الحال نفسها مع الحدوث والعرضية و اللامعقول
عند هيكل ، فهو يصرح أنه الاحقيقة المطلقة . لكن : لما كانت موجودة ولما

كانت غير مستنبطة وغير مشتقة من الفكر ، فسوف يكون لها هندئذ وجود مستقل قائم بذاته ، وستكون حقيقة مطلقة .

٤٢٨ — ومن هنا فلا بد لاي فلسفة مثالية تريد أن تكتمل أن تستنبط كل تفصيلات الـكون . وهذا يعنى بالطبع أنها لا يمكن أن تكتمل أبداً . إذ المطلوب في هذه الحالة ، حتى تكتمل تلك الفلسفة ، أن نصل إلى معرفة لا متناهية أو إلى علم بكل شيء . والموقف الذى كان ينبغى على هيجل أن يقفه ، والذى لا بد أن يأخذ به أى مفكر هيجلى حافل اليوم هو أن المذهب لم يكتمل ولا يمكن له أن يكتمل . وهذا بالطبع ما لم يفعله هيجل . ولا شك أن لو لم يكن الكبرياء منه من ذلك . فقد كان يريد دائماً أن يرتدى ثوب العلم بكل شيء . بحيث يكتمل المذهب ويكون مطلقاً ونهائياً ، وأن يحل كل المشكلات . أما الأخذ بالموقف القائل إن الفلسفة المكتملة لا بد أن تستنبط كل شيء والتسليم بناء على ذلك بأن مذهب الخالص ، والغامض عظمته وهو مذهب عظيم ورائع بالفعل أو هو أعظم مذهب يمكن أن ينتجه عقل بشرى — ليس سوى شجرة قضىء في ظلام الـكون الدامس ، مثل هذا التواضع لا يناسب مزاج هيجل ، ومن المهم بالنسبة لنا أن نتذكر ، ونحن نسير في تفصيلات الحقيقة الباقية من مذهبه — أن هيجل يأخذ بوجهة النظر سواء كانت صواباً أم خطأ ، التى تقول إن الأشياء الجزئية لا يمكن استنباطها ، وأن الطبيعة تحكمها الصدفة والهرى ، وأن عليه ، فحسب ، أن يستنبط الأجناس الكلية وحدها في الطبيعة والروح . وهو يرى أننا لا يمكن أن نتوقع استنباط الأنواع الطبيعية كلها ، لأن الطبيعة هنا تنمو بوفرة بالغة وتتكاثر تكاثراً أعمى بغير مبرر : ويضيع المبرر تماماً ، أو العلة العاقلة Reason وسط صور الاضطراب اللامتناهى التى تحدث في الطبيعة . وهذا الافراط الذى لاحد له في منتجات الطبيعة هو ، فيما يرى هيجل ، لون من ألوان الجنون

أو اللاهقل المطلق في الطبيعة ، وهو يلاحظ أن ما يسمى « بشراء » الطبيعة أو تنوعها اللامتناهى الذى يعجب به الناس إعجاباً كبيراً ، هو في الحقيقة « بعيد كل البعد عن أن يكون قيناً بالإعجاب . فهل يمثل « ضعف الطبيعة » وعجزها عن أن تبقى داخل نطاق العقل ، وهذا الإنتاج الجنونى من جانب الطبيعة هو « سحر واندفاع جنونى » ، هو رقصة باخوسية . . Bacchantic (١) ، تكشف فيها الطبيعة عن تحررها الكامل من العقل .

٤٢٩ — الموضوعات التى ناقشناها في الفصل الحالى تثير الكثير من الجدل والخلاف بمعنى أن نقاداً مختلفين اعتنقوا بصدد ما وجهات نظر متنوعة سواء فيما يتعلق بالمعنى الذى يريد أن يقوله هيجل أو عن مشروعية سيره في وقت واحد . ولقد عرضت وجهة نظرى فيما يتعلق بهذه المشكلات ، وسوف أخصص البقية الباقية من هذا الفصل لعرض ما تتضمنه بالفعل فلسفة الطبيعة عند هيجل بغض النظر عن اختلافات الرأى حولها .

٤٣٠ — الطبيعة هي التقيض في المثلث الذى يتألف من : الفكرة المنطقية ، والطبيعة ، والروح . ومن ثم فالطبيعة هي ضد الفكرة ، إنها الفكرة وقد خرجت من ذاتها إلى الآخر ، أو حين تكون غريبة ذاتية ، ولما كانت الطبيعة تعارض الفكرة هي هذا النحو ، ولما كانت الفكرة هي العقل ، فإن الطبيعة هي إذن اللاهقل أو اللامعقول . والطبيعة هي أيضاً لحظة الجوئية التى سمحت لها الفكرة أن تخرج من ذاتها . ووفقاً للمبادئ العامة « للجدل فإن الفكرة هي الفكر (لأن المنطق يدرس فقط الأفكار الكلية المجردة الخالصة) والطبيعة هي الجوتى ، والروح هي الشخصى أو الفردية العينية .

(١) نسبة إلى الإله باخوس إله الخمر والعريضة عند اليونان [المترجم]

٤٣١ — وكما أن الفكرة هي دائرة الأفكار الكثيرة فإن الطبيعة هي أيضاً ميدان الأشياء الكثيرة . ولما كان المنطق يبدأ من أكثر الأفكار تجرداً وفراغاً ثم يسير منها منقبطاً سلسلة من المقولات الأكثر عينية أو التي تزداد عينيتها شيئاً فشيئاً ، وكذلك سوف تبدأ فلسفة الطبيعة من القاع ، من أكثر الأشياء تجرداً وفراغاً ، سوف تبدأ بالمسكان الفارغ ، فالمسكان عبارة عن تهميد وفراغ كاملين ، فهو ليس له في ذاته طابع ولا مظهر ولا سمة ولا تحديد من أى نوع لأنه : اللاحورة : فهو عبارة عن فراغ متصل متجانس ليس بداخله أى تمايز ، وهو يقابل مقولة الوجود التي هي كذلك فراغ متجانس خال تماماً من كل تحديد أو تمييز .

٤٣٢ — ومن هنا كان المسكان هو الحد الأدنى للطبيعة . أما أحدهما الأقصى أو نهايتها ، فهو الانتقال إلى عالم الروح . والروح هي العقل ، أو هي الفكرة وقد عادت إلى نفسها . لكن مراحل الطبيعة التصاعدية تؤلف عودة الفكرة التدريجية إلى ذاتها ، واكتمال هذه العملية إنما يكون في الروح . وعندما انتقلت الفكرة الشاملة الذاتية ، في المنطق إلى الموضوع فإن هذه الدائرة الجديدة بدأت بأكثر الأشياء خلواً من الذاتية وأعنى به الآلية . وكانت المقولات المتعاقبة في هذه الدائرة الجديدة تؤلف العود التدريجي إلى الذاتية ، ثم ظهور الذاتية . وهكذا نجد أن الذاتية التي ضاعت في مقولة الآلية تعود إلى الظهور في مقولة الغائية ، ففي هذه المقولة ينتقل الموضوع إلى العكرة . ويمكن أن نقارن سير المراحل التصاعدية في الطبيعة بهذه العملية من جميع الجوانب ، فالطبيعة تبدأ من أكثر الأشياء خلواً من العقل ، أو من أكثر الأشياء لا عقلية ، وهو المسكان حيث نجد الفكرة أو العقل مفقودة كلها تقريباً . لكن العقل يبدأ في الظهور تدريجياً في المراحل التالية في الطبيعة ، حتى تصل إلى المرحلة الأخيرة وهي السكان

الحى الذى تبلغ فيه الطبيعة مرحلة الوعى وتستعد للانتقال إلى الروح ؛ روح
الإنسان العاقل .

٤٣٣ — وعلى ذلك فإن المكان هو أكثر الأشياء خلواً من العقل أبو الفكر
أو الروح ، وتكون الطبيعة ، فى مرحلة المكان ، فى أكثر مراحلها معارضة
للفكرة فالمكان ، هو بصفة عامة ، ضد الأقصى للفكر . لأن الفكر جوانية
مطلقة والمكان برانية مطلقة أو تتخرج مطلق . فأجزاء الفكر لا توجد بعضها
خارج البعض الآخر ، فى حين أن أجزاء المكان توجد بعضها خارج بعض
والواقع أننا لا نستطيع أن نتحدث عن أجزاء الفكر إلا تهمزاً . أما الأشياء
فى المكان ، والمكان نفسه ، فله أجزاء ، وهذا يعنى أن التخرج هو السمة
الاساسية للمكان ، إن أجزاء المكان ليست أجزاء إلا بسبب أنها خارجية بعضها
لبعض ويقع بعضها خارج بعضها الآخر . وهذا التخرج هو الصفة الجوهرية
للمكان أو قل أن المكان هو التخرج . ماهية الفكر من ناحية أخرى هى
الجوانية أو التداخل . وفى استطاعتنا أن نقول ، إذا شئنا ، إن الفكرة مؤلفة
من أجزاء ، أعنى من مقولات المنطق المختلفة ، ولكن وصفنا المقولات المنطق
بأنها أجزاء للفكرة ليس الا وصفاً مجازياً فحسب ، لأنها ليست أجزاء حقيقية
لأنه لا يوجد بعضها بالضرورة خارج البعض الآخر ، ولكنهما على العكس توجد
داخل بعض ، والاستنباط نفسه يهدف إلى البرهنة على ذلك ، فالعدم موجود
داخل الوجود ، ولما كان الوجود يشمل فى جوفه على العدم ، فإن الاستنباط
يستطيع ، لهذه السبب ، أن يخرج العدم من الوجود . وجميع المقولات التالية
بوجوده ضمناً فى جوف الوجود ، وكل المقولات السابقة موجودة صراحة داخل
الفكرة المطلقة . وأية مقولة وسطى كمقولة الجوهر ، مثلاً ، تحتوى صراحة على
جميع المقولات السابقة عليها ، كما تحتوى ضمناً على جميع المقولات التى تليها .

ومكدا نجد أن أى مقولة تحتوى على أى مقولة أخرى فى جوفها وهذا هو
تداخل الفكر المطلق الذى يعتبر الضد الأقصى لتخارج الممكن .

٤٢٤ - وتقدم لنا فلسفة الطبيعة نظرية للتطور ، أو السير التدريجى من
الصور الدنيا إلى الصور العليا ولكن ينبغى علينا أن نلاحظ جيداً أنه لا يوجد
أى عنصر زمنى فى هذا التطور . فبكل مرحلة من مراحل الطبيعة تعقب الأخرى
فى نظام منطقى لا فى نظام زمنى . لقد عاش هيجل فى الأيام التى سبقت عصر
دارون ، ولم يكن يعرف أن التطور هو واقعة تحدث فى الزمان بقدر ما هى
عملية من عمليات الفكر المنطقى سواء بسواء . والواقع أنه ينسك ، صراحة ،
نظرية التطور التاريخى فهو يقول : ينبغى أن ينظر إلى الطبيعة على أنها نسق من
المراتب كل مرتبة تظهر من الأخرى بالضرورة ، وهى الحقيقة القريبة من المرحلة
التي ظهرت منها - ولكن ليس بمعنى أن هذه المراتب تظهر بعضها من بعض
ظهوراً طبيعياً . ولقد كان من التصورات الخاطئة فى فلسفة الطبيعة الحديثة
والقديمة النظر إلى التطور والانتقال من إحدى الصور أو إحدى الدوائر الطبيعية
إلى صورة أو دائرة أعلى على أنه نتاج حقيقى فعلى يظهر بطريقة خارجية . . .
لكن الفكر المتروى لابد أن ينكر أمثال هذه التصورات المضللة التى هى فى
الأصل حسية ، مثل النظرية التى تجعل النباتات والحيوانات تصدر عن المراحل
الدنيا (١) . . .

ولا شك أننا قد نبسم ونحن نقرأ وصف هيجل لأعظم المكنشفات العلمية
التالية خصوبة بأها ، تصورات خاطئة أو حقاء ، . لكن علينا أن نلاحظ جيداً

(١) الموسوعة فقرة ٢٤٩ - والترجمة لـ «سترايج» فى كتابه « سر هيجل » .

أن خطأه لا يؤثر بأى حال على قيمة فلسفة التطور بما هي كذلك عنده . فهدف هيجل العقلى هو أولا : تفسير ظواهر الطبيعة عن طريقة استنباطها فى تسلسل منطقي ولم يكن يتلاءم مع غرضه أبداً أن يعرف ما إذا كانت الحوادث التى تقع فى الزمان تقابل هذا التسلسل المنطقى أولا تقابله . ان تفسير حدوث الطبيعة ، أعنى استنباطها ، سوف يكون واحداً فى الحالتين . لكن بغض النظر عن ذلك ، فإن القيمة العظيمة للتصور الهيجل تكمن فى أنه قدم لنا مفتاحا يجعلنا نبرر تبريراً عقليا الاعتقاد بأن بعض صور الطبيعة أعلى من بعض . فنحن نعتقد أن الحصان هو وجود أعلى من الدودة ، وأن الإنسان أعلى من الحصان . ولكن النظريات العلمية التى قال بها دارون واسبنسر لا تستطيع هى وحدها أن تقدم تبريراً لذلك الاعتقاد ، فهى لا تقدم لنا سلماً عقليا من القيم ، فليس التطور من بعض الموجودات التى تشبه القردة إلى الإنسان تغيراً من الأدنى إلى الأعلى ، لسبب يمكن أن يقول به علم الحياة ، وإنما هو فحسب تغير من شىء الى شىء آخر . وقد كان يمكن كذلك أن يحدث تطور من الإنسان إلى القرد .

لكن التغير يمكن أن يكون تطوراً بالمعنى الحقيقى فى حالة واحدة فقط هى إذا نظرنا إليه نظرة غائية ، أعنى من حيث علاقته بغاية ما . فلن يكون هناك تقدم ، وبالتالى لن تكون هناك مرحلة دنيا ومرحلة عليا ، مالم تتحرك الطبيعة نحو غاية . فإذا قلنا إن هناك مرحلة عليا فلن يكون لهذا القول معنى ما لم يدل على مستوى من الكمال أو مرحلة نحو غاية تتجه إليها حركة العالم . ولا بدودنا العلم الحديث بمثل هذه الغاية . أما هيجل فإن الغاية عنده هى التحقق الفعلى للعقل أو للفكرة ، فى العالم . وهذه الغاية تلمع مداها ، على الأقل إلى حد ما ، فى الإنسان لأن هو الوجود العاقل ، وتمثل هذه المرحلة مرحلة عليا فى الطبيعة تقترب إلى حد كبير من هذه الغاية ، فهى تطور أبعد للعقل : أعلى من الصور الدنيا .

ويبرهن نظام الاستنباط في فلسفة الطبيعة على أن المراحل اللاحقة أو المتأخرة أعلى من المراتب السابقة . لأن العملية هنا هي نفسها التي حدثت في المنطق . فالمرحلة اللاحقة تعرض صراحة ما هو موجود ضمنا في المراحل السابقة . ولهذا كانت المراحل الأولى مجرد إمكانية أو وجود بالقوة يتحول إلى وجود بالفعل في مراحل تالية . ولهذا كانت المرحلة اللاحقة تتضمن ما تحتوى عليه المرحلة السابقة وتزيده عليه . فهي أكمل وأنتم من المرحلة الأولى فهي تظهر صراحة ما كانت تحاول المرحلة الأولى أن تكونه . وهكذا يعطينا المنطق سلسلة من المقولات ذات القيمة المتزايدة . وتعطينا فلسفة الطبيعة سلسلة من الصور الطبيعية ذات القيمة المتزايدة . وكما أن المقولات اللاحقة في المنطق تحتفظ في جوفها بالمقولات الأولى بحيث لا يفقد المنطق شيئا أثناء سيره وإنما يضاف شيء جديد إلى كل مثلث ، فذلك هي الحال أيضا في فلسفة الطبيعة . وهكذا يعطينا مذهب هيغل أساسا حقيقيا لفلسفة التطور دون أن يتأثر ذلك كله ، بأي حال ، بالخطأ الذي وقع فيه بصدد موضوع تطور الأنواع في الزمان .

٤٦٥ - ليس من الضروري أن يقوم الدارس نفسه في تفصيلات الاستنباط في فلسفة الطبيعة . فهناك تسليم عام تقريبا حتى من بين أكثر المتحمسين لهيغل بأن هذا الجزء من فلسفته كان يعتمد على علم الطبيعة في عصره وأنه الآن أصبح عتيقا متخلفا نظرا للخطوات الواسطة التي خطاها علم الطبيعة منذ عصر هيغل . فضلا عن أن أحدا لا يستطيع الآن أن يجادل في أن فلسفة الطبيعة كانت حتى في عصره ، تمثل فشلا ذريعا فيما يتعلق بتفصيلات الاستنباط ، فلم يكن استنباط صور العقل ، وهو مهمة المنطق ، عملا مستحيلا . لكن استنباط صور الطبيعة المتنوعة تنوعا لا حد له المتشابهة الموهنة هو عمل تتحطم عليه حتى عبقرية هيغل نفسها . فاستنباطاته في هذه الدائرة تعتمد على تهويمات خيالية تماما ، كما

أنها تعتمد في بعض الأحيان على معلومات علمية خاطئة (١) . وإن يفيد في شيء أن نذكرها هنا . كما أنني لا أرعم أنني كفؤ لعرضها . فضلاً عن أنها لا يمكن أن ينظر إليها على أنها تمثل جانباً حياً في فلسفته ، فليس لها سوى قيمة تاريخية فحسب .

وعلى أية حال فن الأهمية يمكن أن نفهم الفكرة العامة لفلسفة الطبيعة لأنها تمثل جانباً عضوياً في مذهب هيجل . وما لم نفهم الوظيفة التي تؤديها فلسفة الطبيعة ، والمركز الذي تشغله في المذهب ، فسوف يظل المنطق ، ومعه فلسفة الروح ، معلقاً في الهواء . ولقد سبق أن شرحنا الدور الذي تؤديه فلسفة الطبيعة بالنسبة للمذهب والمركز الذي تحتله ، ولم يبق علينا سوى أن تقدم عرضاً موجزاً ضئيلاً لمحتوياتها العقلية .

٤٣٦ - تقدم لنا الطبيعة مثلثاً لثلاث مراحل تدرس على النحو التالي :

(١) الآليات أو الميكانيكا .

(٢) الطبيعيات أو الفزياء .

(٣) العضويات .

أولاً : الآليات أو الميكانيكا . . Mechanics

هذه هي المرحلة الأولى للطبيعة وتمثل القضية لقد كانت الفكرة المنطقية ، أو بملكية الفكر ، جواريه بالنسبة لذاتها ، ولقد انتقلت الجوانية إلى ضدها أعني إلى التنازع المطلق الذي يمثل المسكان ، والزمان والمادة . ويبدو ذلك لأول وهلة

(١) انظر كروتشه من ص ١٨٥ حتى ص ١٩١ .

على أنه خروج ذاتي مطلق ، أو حياد كامل بين الأجزاء . أو كثرة عمياء لانهاية لها . نفتقر إلى مبدأ الوحدة . فالطبيعة هنا تحكمها الآلية المطلقة التي تعنى كما سبق أن رأينا إنعدام الوحدة والذاتية والافتقار إلى العقل والفكرة الشاملة . وضع ذلك فهي ليست على هذا النحو كلية . لأن للكفاح من أجل الوحدة ، وهو مبدأ العقل والذاتية ، يظهر في صورة الجاذبية . ولما كانت الجاذبية تنشد تجميع هذه الكثرة العمياء في نسق وفي وحدة فإنها تعرض علينا ، حتى في هذا المجال سيطرة الفكر أو مبدأ الجوانية .

ثانيًا : الطبيعيات أو الفيزياء . . Physics

لقد كنا في مرحلة الآليات أو الميكانيكا ننظر إلى المادة نظرة مجردة ، فهي لم تتحول بعد إلى هذا الشيء الفردي أو ذاك . وليس لها حتى الآن صفات أو خصائص خاصة بها ، ولذلك ترانا في علم الفلك ، مثلا ، لا ندرس هذا الكوكب الجزئي كالارض مثلا ، لأن أي جسم فزيائي يمكن أن يكون بدلا لها ، فنحن لا ندرس الارض ولا الشمس ولا القمر ، وإنما ندرس فحسب العلاقات الميكانيكية والهندسية المجردة بين هذه الاجسام . وترتفع فلسفة الطبيعة في مرحلة الفيزياء من هذه النظرة المجردة إلى النظر إلى الاشياء المادية على أنها كائنات فردية ذات خصائص معينة وطابع محدد . ويؤدي ذلك إلى ظهور دراسة الصور والأنواع في الطبيعة غير العضوية .

ثالثًا : العضويات . . Organics

ننتقل في هذه المرحلة من الطبيعة غير العضوية إلى الطبيعة العضوية . ويتم هذا الانتقال عن طريق العمليات الكيميائية ، وهي المادة العضوية بثلاث مراحل :

(١) الكائن الحي الجيولوجى .. Geological Organism وهو الكائن الذى تشتمل عليه مملكة الممادى . وينبغى أن ينظر إلى الاض الجيولوجية لاعلى أنها وجود حى وإنما على أنها نوع من الجثة الهائلة .

(٢) الكائن الحي النباتى .. Vegetalle Organism

النبات كائن حى يمثل الاختزال الجزئى لكثرة الطبيعة فى وحدة اسقيه . على الرغم من أن الأجزاء ليست متماسكة فى هذه الوحدة بصلاية ، فهى محايدة بعضها بالنسبة لبعض على نحو واسع . ويمكن لإحدى أجزاء النبات أن تقوم بوظيفة الجزء الآخر . لكننا لا نجد فيها هذا التمايز النسقى والتكامل المنظم الذى يوجد على أقل تقدير إلا فى : -

(٣) الكائن الحي الحيوانى .. Animal Organism

فى الحيوان تصبح العودة إلى الذاتية واضحة فى صورة الوعى أو الشعور . وتصبح هذه الذاتية عند الانسان أنا حراً ، ومن هنا كان الكائن الحي الحيوانى هو الصورة النهائية للطبيعة ، ويشكل مرحلة الانتقال إلى عالم الروح (١) .

(١) هناك تقسيمات فرعية أكثر من ذلك لفلسفة الطبيعة .

الجزء الرابع

فلسفة الروح

مقدمة

٤٣٧ — الكلمة الألمانية التي تقابل للروح هنا هي كلمة . Geist ويترجمها بعض الكتاب الإنجليز . . Spirit ويترجمها بمضمم الآخر بالعقل Mind : وسوف نستخدم الترجمة الأولى بصفة عامة ، لكن قد يكون من المفيد أحياناً أن نستخدم الترجمة الثانية . وعلى أية حال فإن الترجمتين لا يهد أن تظلا في ذاكرتنا وإنما . لقد سبق أن رأينا أن الفكرة المطلقة هي مقولة الروح ، وليكنها يمكن أن تسمى كذلك مقولة العقل أو الفكر ، وكان المنطق وصفاً للعقل المطلق ، أو للعقل الأول الذي وجد قبل العالم . أو هو وصف لله كما هو في ذاته قبل أن يتجلى . ولكن هذا العقل الذي يصفه المنطق هو عقل مجرد تماماً ومن ثم فهو لا يوجد وجوداً فعلياً لأنه لم يتجلى بعد . ويبدأ هذا العقل المجرد في التحول إلى هذه في الطبيعة أعني أنه يتحول إلى لا عقل أو لا معقول ، وهذا اللامعقول هو التخارج الجامد في الطبيعة . ونحن الآن في فلسفة الروح نرى عودته إلى ذاته فما ندرسه الآن ليس لا عقل وإنما هو عقل تماماً أو هو روح على وجه التحديد لكنه لم يعد مجرداً فهذه الروح العينية الحى في الإنسان ، إنه العقل أو الروح وقد تجمعت ، الروح التي تبدأ الآن في الوجود الفعلي في العالم .

٤٣٨ — والروح ، باعتبارها المركب في المثلث ، هي وحدة الفكرة والطبيعة . فالإنسان من ناحية ، جزء متكامل من الطبيعة : فهو حيوان ، وهو وجود مادي خارجي يخضع لسيطرة القوانين الطبيعية . وهو من ناحية أخرى . وجود روحي ، أو كائن حى عاقل ذو فكر خالد . وإذا كانت الفكرة هي

الجنس المجرد ، فان الطبيعة هي الفصل ، في حين أن العقل الذي تعين بالفصل قد أصبح الآن روحاً ، أو هو روح الإنسان . فقد تحولت الفكرة الخالصة في الطبيعة إلى ضدها ، وأصبحت غريبة عن نفسها ، أصبحت لا عقل ولا فكر *1100less* , *Mindless* ، ولكنها في فلسفة الروح تعود إلى نفسها غنية من ضدها ، لقد كانت الفكرة حبيسة في الطبيعة ، في اللاعقل ، ولكنها في الروح تحرر نفسها من تلك العبودية ، وتصبح موجودة بوصفها روحاً حراً . وتعرض علينا فلسفة الطبيعة الخطوات التدريجية للعملية التطورية التي خلصت الفكرة نفسها عن طريقها من اللامعقولية المطلقة :

وهذا التطور من المادة اللاعضوية إلى الكائن الحيواني هو العمود التدريجي للروح من ضدها المطلق ، وهو المادة الصلبة ، إل نفسها ، أعنى إلى المعقولية ، واكتمال هذا المسار هو الروح .

٤٣٩ — ومع ذلك فهناك مراتب في ملكة الروح مثلما كانت هناك مراتب في ملكة الطبيعة ، فإذا كان المطاق يتجلى في الإنسان فإن ذلك لا يتم إلا بواسطة تطور جدلي طويل وشاق فالروح لا يضع نفسه في الحال على أنه روح مطلق ، ولكنه يبدأ من مرحلة دنيا من مراحل نموه ، ولا يبلغ حقيقة الذاتى الكامل إلا تدريجياً . ومهمة فلسفة الروح هي أن تتعقب هذا التطور التدريجي خطوة خطوة ، والأداة التي يستخدمها هيكل هنا ، كما يستخدمها في مكان آخر ، هي المنهج الجدلي .

٤٤٥ — واقع فلسفة الروح في ثلاث دوائر رئيسية تشكل مثلثاً على النحو التالى : —

الدائرة الأولى : وهي التي تمثل تطوره الذاتى ، وتسمى بالروح الذاتى ،

ومضمونها هو العقل البشرى منظورا إليه نظرة ذاتية على أنه عقل الذات الفردية . ومن ثم فتقسيماته الفرعية تمثل مراحل متعاقبة من الوعى الفردى مثل : الإدراك الحسى ، الشهوة ، الفهم ، العقل ، الخيال ، الذاكرة . . الخ . وإذا ما نظر إلى الروح على هذا النحو لوجدنا أنها هى الروح فى ذاتها أو ضمنا أو مضمرة . وفى القسم الرئيسى الثانى من فلسفة الروح [وهو الدائرة الثانية] تبدأ الروح فى الخروج من ذاتها إلى الآخر وذلك هو الروح الموضوعى . فكما أن الفكرة بصفة عامة تصبح فى الخارج . . extornality وهى بذلك تخلق عالما موضوعيا خارجيا لكن هذا العالم ليس هو عالم المادة الجامدة وإنما هو العالم الروحى . إنه عالم التنظيمات أو المؤسسات الروحية . وهى تنظيمات : القانون ، والأخلاق ، والدولة . وهى تنظيمات ومؤسسات موضوعية فهى موضوعات خارجية تماما مثما مثل الحجر والنجم . ولكنها متحدة كذلك فى هوية واحدة مع الذات أو الأنا الخارجة عنها لأنها ليست إلا تموضعا لذاتى أنا . صحيح أنها ليست تموضعا لذاتى الفردية ، لى أنا شخصيا بوصفى فردا جزئيا خاصا ، لأنها لا تتحد مع أهوائى وميول الشخصية ، ولكنها تموضع لذاتى الكلية ، لعقل ، للعصر المشترك الذى اشترك فيه مع البشرية كلها ، أعنى هى تموضع للروح الكلية للإنسان . فتوانين الدولة ، مثلا ، ليست ، ولا ينبغي لها أن تكون مجرد أهواء أو إهتمامات فرد معين أو حتى طبقة معينة ، ولكنها تجسد الحياة العقلية الكلية للمجتمع . وبالتالي فإن هذه التنظيمات موضوعية وخارجية من ناحية ، ولكنها من ناحية أخرى روحية بشكل واضح لأنها عبارة عن تعلى العقل أو الذكاء . ولهذا السبب فإنها تقع هنا تحت اسم الفلسفة الروحية أو فلسفة الروح . ويقدم لنا هذا الجزء من مذهب هيجل فلسفته الأخلاقية وفلسفته السياسية .

(٤٤) — والدائرة الثالثة فى فلسفة الروحى تسمى بالروح المطلق . وهى

تمثل الروح البشرى على نحو ما يتجلى في الفن والدين والفلسفة . وهذا القسم من مذهب هيجل يحتوى على علم الجمال وفلسفة الدين ، وأخيرا ، مستخدمين عبارة لم يستخدمها هيجل نفسه ، على فلسفته عن الفلسفة . والروح المطلق هو اتحاد الروح الذاتى والروح الموضوعى . فها هنا فقط يصبح الروح ، أخيرا ، حرا بحرية مطلقة كما يصبح لا متناهيا وعينيا تماما . والروح تدرك أن الفلسفة في آخر مراحلها هي الحقيقة الواقعية كلها . ذلك لأن الروح الفلسفى يرى العالم على أنه تحمل للفكر فحسب أعنى تحمليا لنفسه فالعالم ليس إلا ذاته فحسب ، فموضوعه متحد مع ذاته في هوية واحدة ، ومن ثم فإن الفلسفة هي الوحدة النهائية للذاتية والموضوعية . ولهذا السبب فإن الروح المطلق هو مركب الروح الذاتى والروح الموضوعى ، وفي الفلسفة تكتمل عودة الفكرة إلى نفسها ، لأن الإنسان صاحب الفلسفة هو أقبهى وأعلى تجل للعقل أو للفكرة في العالم . وينبغى أن نؤجل المعنى الدقيق لهذه العبارات إلى أن نصل إلى دراسة الروح المطلق في ثوب من التفصيل .

٤٤٢ - والفكرة تشد العودة إلى نفسها فهذا هو الغاية والغرض من سير العالم . ولقد سبق أن رأينا أن فلسفة التطور أيا كانت ينبغى عليها أن تبرر وجود قيم علينا وقيم دنيا ، وهي لن تستطيع أن تفعل ذلك إلا في حالة واحدة فحسب . هي إذا وجدت غاية أعنى إلا إذا نظرنا إلى العالم نظرة غائية (٤٣٤) . فالسير التدريجى كله للتطور الذى بدأ بفلسفة الطبيعة واكتمل في فلسفة الروح . تحدد هذه الغاية . فالمطلق هو الفكرة المنطقية أو هو العقل كما هو في ذاته ، ولكن الفكرة المنطقية هي العقل المجرد فحسب ، لأنها العقل الذى لم يوجد بعد وجود فعليا أو هو العقل الذى لم يتجل بعد ، وغاية العالم وهدفه هو التجلى الذاتى للعقل ، فالعقل لا بد أن يوجد وجودا فعليا على أنه وجود عيني في العالم

أى أن المطلق لا بد أن يظهر ويتجلى وهذه هى الغاية التى نبذلها فى الإنسان ، لأن الإنسان هو الوجود العاقل ، والإنسان الفلسفى هو ، على الأقل نظرياً ، الموجود العاقل الكامل ، أو هو التجلى الكامل للمطلق . والمراحل الدنيا والعليا فى سلم التطور تعنى على التوالى المراحل القريبة والبعيدة من بلوغ هذه الغاية .

٤٤٣ — لا بد أن نفهم ، بالطبع ، على نحو ما حدث فى المنطق وفلسفة الطبيعة ، أن المراحل المتعاقبة فى تطور الروح لا تشكل سلسلة زمنية فالعملية هنا عملية منطقية خالصة ، والانتقال من مرحلة إلى المرحلة التى تليها هو استنباط منطقي . فكما استنبطنا مقولة العدم من مقولة الوجود فالتنا هنا أيضاً نستنبط الروح الموضوعى من الروح الذاتى ، والدين من الفن ، والفلسفة من الدين ، أو هذا هو على الأقل ما يهدف إليه هيجل . والسؤال عما إذا كانت هذه الاستنباطات سليمة أم غير سليمة يعبر عن موضوع آخر . ولكن لما كان لدينا هنا ، على الأقل نظرياً ، سلسلة من الاستدلال الاستنباطى تمتد بغير انقطاع من الصفحة الأولى للمنطق إلى الصفحة الأخيرة فى فلسفة الروح ، ولما كان هذا التطور النسقى يحتوى على كل شيء فى الكون ، مادياً كان أم روحاً — فإن الكون كله بهذه الطريقة يصبح مفسراً أعنى يظهر على أنه نتيجة منطقية ضرورية لعلته الأولى وهذه العلة الأولى هى نتيجة نفسها [وهذا هو التحديد الذاتى أو التعيين الذاتى] .

القسم الاول

الروح الذاتى .. Subjective Spirit

مقدمة

٤٤٤ — دائرة الروح الذاتى هى الدائرة التى ينظر إليها العالم الحديث على أنها تدرس بصفة عامة موضوعات عالم النفس . إذ يشمل موضوعها كل مراتب ، ووظائف عقل الإنسان الفرد ، ومليكاته ، من صورها الدنيا التى تتمثل فى الغريزة والوجدان والإحساس إلى صورها كما تبدو فى العقل والفهم والنشاط العمل . ومن هنا كان الموضوع هو كل نطاق العقل أو الروح منظوراً إليه من الداخل . أعنى أنه لم يظهر نفسه بعد فى صورة خارجية على هيئة مؤسسة ومنظمات . فالمؤسسات التى تشمل : القانون ، والعرف ، والأخلاق ، والتنظيم السياسى وما شابه ذلك يؤلف عالمًا خارجيًا ليس مجرد لا عقل Mindless كالطبيعة إنما هو على العكس جوهر العقل نفسه ، وقد ظهر خارجاً عن نفسه أو هو التحقق الموضوعى للعقل أو الروح . ومن ثم فهذه التنظيمات تؤلف الروح الموضوعى ، لكن ما ينبغى علينا أن ندرسه الآن هو الروح الذاتى : عقل الفرد كفرد ، عقل وعقلك . . الخ .

٤٤٥ — لكن ينبغى علينا أن نحذر بعناية أن تقع فى خطأ الظن أننا نعى بالفردية ، فى هذا السياق ، الخصائص الشخصية وحدها أو ألوان الغرابة والشذوذ

التي نالحق بهذا الفرد من الناس دون ذاك . لكنا نعنى بالفردية ، يقينا ، البنية العقلية أو الروحية لآى عقل : عقلى وعقلك ، فهذا هو ما يسمى هيجل هنا إلى استنباطه ، بمقدار ما تكون عقولنا كلية فى خصائصها ، فهو يريد أن يستنبط ما هو جوهرى للعقل والروح لا ما هو عرضى أو حادث ، ومن هنا كانت الذاكرة ، والتعقل ، والوعى الذاتى ، والرغبة هى خصائص كلية للروح . لكن القول بأنى أكره اللون الأصفر ، أو أنك تمتلك رغبة جامحة نحو الخبول ، أو أن فلاناً من الناس يفضل لحوم البقر عن لحم الضأن ، أو أن غيره يفضل الضأن أكثر من اللحم البقرى - فتلك كلها ليست خصائص عامة للروح بما هى كذلك ولكنها أهواء فحسب أو ميول عارضة طارئة لا معنى لها . وهو بالتالى ليس لها مكان فى فلسفة الروح . ولا تنطبق هذه الملاحظات على دائرة الروح الذاتى فحسب ، لكنها تنطبق على فلسفة الروح بصفة عامة . فنحن لا ندرس ، فى أى مكان ، سوى الروح بما هى روح ، وما هو جوهرى وكلى فى روح ، الإنسان (١) .

٤٤٦ — وموضوع القسم الذى يعالج الروح الذاتى هو بالتالى نفس موضوع علم النفس أعنى الروح منظوراً إليه من الداخل . ولا نعنى بذلك ، بالطبع ، أننا سوف ندخل فى مناقشة موضوعات علم النفس بالمعنى المألوف لهذه الكلمة لأن ما ندرسه الآن هو الفلسفة فى حين أن علم النفس علم تجريبي ، وموضوع الفلسفة ، بصفة عامة ، هو نفسه موضوع العلوم التجريبية أعنى الـكون الذى نعيش فيه . ولكن الفلسفة تختلف مع ذلك من علم الجيولوجيا ، وعلم النبات ، وعلم الكيمياء ، وعلم الطبيعة . . الخ . وهنا بالمثل نجد أن الفلسفة لا تشغل

(١) أنظر فى هذا الموضوع فيما سبق فقرات : من ٤٢٥ إلى ٤٢٨ .

نفسها بعلم الروح التجريبي ولسكنها تهتم بفلسفة الروح . فاذا كان علم النفس التجريبي بجميع وقائمه كما يجهدها ، ويأخذها على أنها أمور مسلم بها دون يسأل أية أسئلة عن وجودها ، فإن الفلسفة تستنبط وقائمه . فسوف يقنع علم النفس مثلاً ، بأن يقول إن الروح ، كأم مسلم به ، لديها ذاكرة ، وتعقل ورغبات الخ . أما الفلسفة فهي تنشأ لراز الضرورة في أن الروح لا بد أن يكون لديها هذه الجوانب عن طريق استنباط كل منها من الآخر .

٧؛ ٤ - تستخدم كلمة علم النفس في يومنا الراهن بمعنى العلم التجريبي للروح الذاتى كله ولقد استخدمناها نحن في الفقرات السابقة بهذا المعنى ومع ذلك فإن هيجل يستخدم هذا المصطلح بمعنى أضيق بكثير من هذا المعنى لأنه لا يطبقه إلا على الأقسام الثلاثة الأخيرة من الروح الذاتى . وحينما يضيق هذا هذا اللفظ إلى هذه الدرجة فإنه يعنى عنده معنى خاصاً سوف نشير إليه في مكانه المناسب . لكن قد يكون من المفيد أن نلاحظ أن مصطلحات هيجل هنا ، كما هى في كل مكان ، مصطلحات تعسفية إلى حد كبير . فهو قد اكتشف عدداً كبير من المقررات في المنطق حتى أن معناها أصبح مشكلة كبرى . وعندما كان يجد أن المصطلحات غير كافية لتأدية المعنى ، كان يخرج أحياناً مصطلحات جديدة ، وكان يضطر في بعض الأحيان الأخرى إلى أن يحدد تحديداً تعسفياً معان خاصة للكلمات المألوفة وقد حدث نفس الشيء تماماً في فلسفة الروح ، فليس من المفيد بصفة عامة ، أن نحترق أنفسنا بالتساؤل لماذا استخدم هيجل كذا وكذا من المصطلحات لتدل على كيت وكيت من المعانى . وعلينا أن نعرف أن لغته تعسفية ، إلى حد كبير ، وأن ندرس في بساطة المعانى التى وضعها للكلمات . وليس ثمة اعتراض على ذلك من وجهة النظر الفلسفية (مهما يكن العالم المادى) بشرط أن يكون

هيجل قد استخدم هذه المصطلحات باتساق مع معانيها . ولقد فعل ذلك بصفة عامة .

٤٤٨ — ينقسم الروح الذاتى إلى ثلاثة مراحل هى على النحو التالى : -
(١) علم الانثروبولوجيا (النفس) . (٢) علم الظاهريات (٣) علم النفس (الروح) وهو يستخدم كل مصطلح من هذه المصطلحات بطريقة تعسفية تختلف عن الاستخدام المألوف لهذه الكلمة ، ولا يمكن أن يتضح معناها الدقيق إلا من خلال سير الجدول . ولكن يمكن أن يقال مسبقاً ، بصفة عامة ، إن النفس تعنى عند هيجل أدنى مرحلة يمكن تصورهما للروح . فهى مرحلة أولى لم تصل بعد حتى إلى مرحلة الإدراك الحسى ، ولكنها لا تزال نصف وهى غامض ومعتم لا يحقق شيئاً ، ولا يزال فى رتبة الطبيعة والجسد ، ويوصف ، بالكاد ، بأنه بشرى ، وهو المستوى الذى يعبر المرحلة الحيوانية مباشرة . فكلمة الانثروبولوجيا عند هيجل تعنى دراسة النفس بهذا المعنى .

وعلى ذلك فإذا ما تحدثنا عن المراحل المختلفة التى تمر بها الروح بمثابة فى النفس ، والوعى ، والفهم ، والرغبة ، والعقل - الخ فينبغى علينا بالطبع ألا نفترض أننا نعالج أشياء ، كثيرة منفصلة أو حتى دملكات . فالنفس ليست شيئاً مختلفاً عن العقل ، وكما أن العقل ليس شيئاً مختلفاً عن الفهم . كلا ، فليس للروح عدد مختلف من المملكات ، على نحو ما يكون للجسد رجلاً ، وعينان . . الخ . وإنما الروح وحدة مثالية . وليست النفس . والوعى . والعقل . . الخ إلا مراحل مختلفة أو جوانب لحياة واحدة تنبض فيها كلها بغير انقطاع .

الفصل الأول

الانثروبولوجيا — النفس

٤٤٩ — تقع النفس ، وهي موضوع الانثروبولوجيا ، في ثلاثة أقسام هي : (١) النفس الطبيعية (٢) النفس الشاعرة (٣) النفس المتحقة والفعل .

القسم الأول

النفس الطبيعية . Natural Soul

٤٥٠ — الروح تضع نفسها في البداية على أنها النفس الطبيعية ، ويمكن استنباط خصائصها من قولنا إنها البداية المطلقة للروح . فهي من ثم مباشرة ، ولما كانت مباشرة فإن خاصيتها الوحيدة هي مجرد الوجود (١) . فليس في استطاعتنا أن نقول عنها سوى أنها موجودة فحسب . لأن إنعدام كل توسط فيها يعني : (١) أنها لا تتوسط نفسها أى أنها لا تشمل بداخلها على أية تميزات ، ولكنها فارغة ، متجانسة غير متعينة تماما (٢) أنها لا يتوسطها شيء خارجي كالعالم المرصوعى مثلا الذى يواجهها ، وبالتالي لا تتميز بأى علاقة مع أى شيء ؟ ومن هنا فهي لا تنطبق عليها مقولات الماهية التى هى دائرة العلاقة وإنما تنطبق عليها مقولات الوجود فحسب . وكما أن أول مقولة من مقولات المنطق وهى مقولة الوجود ، كانت عبارة عن فراغ متجانس للفكر ، فالتنا نجد هنا كذلك أن أول مرحلة من الروح ، وهى إن صرح التعبير ، مجرد فراغ متجانس فى دائرة الروح .

ونحن نقف هنا فى بداية الروح على قمة السلم فى عالم الطبيعة ، وقد أسأل أنفسنا : إلى أى حد ترتفع النفس الطبيعية عن الطبيعة ؟ لقد سبق أن أجبنا عن هذا السؤال فيما ذكرناه الآن أولاً . فلما كانت النفس الطبيعية مجرد فراغ للوجود الروحى يفتقر تماما إلى أية خصائص روحية محددة ، فالتنا نستطيع أن نقول إن مقدار التقدم الذى أحرزته النفس الطبيعية عن عالم الطبيعة ليس كبيراً إذ لا تزال مرتبطة بالطبيعة ارتباطاً تاماً وخاضعة لربقتها . وهى لهذا السبب تسمى بالنفس الطبيعية .

« التقسيم الفرعى الأول »

الخصائص الطبيعية

٤٥١ — وعلى ذلك فإن حياة النفس ، فى هذه المرحلة ، لا تزال هى نفسها حياة الطبيعة ، فالبيئة التى تعيش فيها هى التى تحددها ، وتحديدأ تاماً ، وهذه البيئة كما نعرف ، هى العالم المحيط الذى يتألف من الموضوعات الطبيعية . ولكن على الرغم من أننا نعرف ذلك ، فإن النفس الأولية التى ندرسها الآن لا نعرف ذلك ؛ فهذه الموضوعات الطبيعية توجد من أجائنا ولكنها لا توجد من أجل ذاتها ، فلا تزال بعيدين جداً عن تلك المرحلة التى تدرك أو تعى فيها النفس موضوعات الطبيعة . وما دام لا يوجد شىء خارجها فإنها بذاتها تؤلف مجمرع الوجود الفعلى كله ، فكل ما هو موجود لا بد أن يوجد فيها ، ومن ثم فإن الحالات المختلفة التى تتشكل فيها بواسطة البيئة ليست بالنسبة لها حالات تتأثر فيها بموضوعات خارجية ، لكنها تظهر بوصفها أوضاعاً خاصة بوجودها ذاته ، أو على أنها خصائص أو كىفيات خاصة بها . وما دامت حياتها كلها هى مجرد مشاركة فى حياة الطبيعة العامة فإن تلك الخصائص أو الكىفيات سوف تكون خصائص طبيعية أو فزيائية — وهى تلك الخصائص أو الكىفيات التى تعتبر جانباً من الجسد الحيوانى بمقدار ما تعتبر جانباً من النفس . ونحن هنا نتحدث بمصطلحات مفهوممة بالنسبة لنا ، ولكنها بالنسبة لها بغير معنى ما دامت التفرقة بين النفس والجسد لا تزال غريبة عنها .

٤٥٢ — ويرتب هيجل هذه الخصائص الفزيائية على النحو التالى : —
النفس (١) : « تشارك فى الحياة العامة للكون ، وتشعر بتغيرات الجو ،

وتقلبات الفصول ، وساعات النهار . . . الخ . ولا تتجلى حياة الطبيعة هذه بوضوح ، — أعني لا تظهر لنا نحن ، للإنسان المنظور تطوراً كاملاً — إلا في حالة الأعياء المفاجيء أو اضطراب النشاط العقلي . ولقد قيلت أشياء كثيرة ، حديثاً ، عن حياة الإنسان الكونية ، والفلكية ، والأرضية . وتعيش الحيوانات مع الطبيعة أساساً بمثل هذا القدر من التعاطف . (١) ويستطرد هيجل فيقول : ان نقاط التعاطف هذه تتدرج ، في حالة الإنسان المتمدن ، بل وتكاد تختفى تماماً تحت البناء الفوقى : بناء الفكر والعقل والروح ، التي تطورت إليها الملكات العليا . فلا تؤثر الاستجابة لتغيرات الفصول وساعات النهار سوى تأثيرات طفيفة على المزاج ولا تظهر بوضوح إلا في الحالات المرضية . (٢) لكن هذا اللون من التعاطف مع حياة الطبيعة يتجلى أحياناً وسط القبائل البدائية بطريقة رائعة .

(٢) ويؤدى تمايز المناطق الجغرافية في الكرة الأرضية إلى اختلافات بين الجنس الواحد وبين الأجناس المتعددة أو في العقول القومية .

(٣) ويؤدى تمايز الإنسان إلى أنواع مختلفة من العقول القومية إلى تمايز أبعاد في العقول الفردية التي تتميز بمزجتها الخاصة وطباعها ومبادئها . . . الخ .

٤٥٣ — وسواء نظرنا إلى الاستدلال الهيجلي على أنه استنباط سليم تماماً أم لا ، فإن المرء لا يستطيع على أية حال أن يتعقب خيط الفكر المنطقي الذي يسير ابتداء من فكرة النفس الطبيعية المباشرة ماراً بتأثيرات البيئة فيها منظوراً

(١) فلسفة الروح فقرة [٣٩٢]

(٢) نفس المرجع السابق .

إلى هذه التأثيرات على أنها كامنة في جوفها ، حتى نصل إلى التصور العام لهذه التأثيرات بوصفها كيفيات فيزيائية خاصة بها . لكن تبدو البقية الباقية من التفصيلات التي رتبها هيجل والأمثلة التي ذكرها — على أنها غير مستنبطة تماماً وإنما جمعها بطريقة تجريبية تعسفية ثم صاغها على هذا النحو المضطرب . ويمكن القول بأن كمية المادة التجريبية التي أدخلها خلسة في فلسفة الروح تفوق كثيراً ما ذكره في المنطق .

٤٥٤ — ومن الأهمية القصوى أن نتذكر دائماً أننا ندرس هنا ، ولفترة قادمة ، حالات مجردة للروح فهي تهريدات تماماً مثل ما أسميناه د بالإحساس العادي ، فهو كذلك مجرد تهريد ، والإحساس الذي هو تقبل محض والذي يخلو تماماً من كل نشاط عقلي ، لا وجود له ، حتى في أدنى ألوان المعرفة الحسية نجد مقولة مثل مقولة المشابهة والاختلاف . فالنفس الطبيعية هي تهريد أكثر رقة من الإحساس العادي . وهي لا توجد على أية صورة من الصور في الانساق . وقد يجوز أن نقول إنها موجودة في الأميبا . amoeba على الرغم من أن المقولات لا بد أن توجد وجوداً ضمنياً في وعي الأميبا (ان جاز لنا استخدام مثل هذا اللفظ . ولكن ذلك ليس مبرراً بالطبع لنقد هيجل ، لأنه كان على وعي كامل به . فهو لم يفترض ، ولو للحظة واحدة ، أن هذه الصور الأولية للروح موجودة ومستقلة وقائمة بذاتها . لكن كما أنه يجوز لعلم الهندسة أن يدرس الأشكال مجردة عن الأشياء ، فإن علم النفس يجوز له أيضاً أن ينظر إلى الإحساس مجرداً عن العقل ، وكذلك تمارس الفلسفة معنا هذا الحق نفسه . ولكن في حين أن كل إنسان يدرك عنصر الإحساس في داخل نفسه فإن معظم مراحل الروح التي يبحثها هيجل في الانثروبولوجيا مجردة وأولية لدرجة أننا نصادف بعض الصعوبة في إدراكها داخل أنفسنا . فلقد ظلت فترة طويلة حتى

اندرجت تحت عتبة الوعي . ورغم ذلك فهي تظهر في « التغيرات الطفيفة الزواج »
وفي الحالات المرضية ، كما أشار هيجل نفسه .

٤٥٥ — من المسائل الأساسية لموقف هيجل ، وكذلك بناء على الفروض
الأساسية للنهج الجدلي ، فن الضروري بالطبع أن توجد كل المراحل اللاحقة
للروح بل وحتى المراحل العليا . هنا في هذه الصور الدنيا . وما لم يكن ذلك
كذلك فسوف يكون من المستحيل أن نستببط المراحل العليا من المراحل الدنيا ،
ما دام هذا الاستنباط يعنى ، ببساطة ، أن المراحل العليا موجودة في المراحل الدنيا
(قارن فقرات ١٢٢ و ١٠٣) — والواقع أن هذا المبدأ هو نفسه المبدأ الذى
أقره علماء النفس وغيرهم عندما أشاروا إلى أن الاحساس العادى هو مجرد
تجريد . وما يقصدونه بهذا التعبير هو أننا نجد الصور العليا للروح ،
والمقولات ، والعقل والفكر التصورى موجودة على نحو ضمني حتى في أبسط
إحساس ممكن .

« التقسيم الفرعى الثانى »

« التحولات الفزيائية »

٤٥٦ — الكيفيات الفزيائية للنفس تصبح الآن تحولات فزيائية كتلك
التغيرات الموجودة في فترات المرور بالطفولة ، والشباب ، والرجولة . . الخ .
وفي إعتقادى أنه لا يوجد هنا أى استنباط أصيل . ولم يشغل الانتقال إلى هذه
المرحلة عند هيجل سوى عبارة واحدة هي : « إذا أخذنا النفس على أنها فرد
فإننا نجد تنوعاتها ، أى كيفياتها الفزيائية — « قد أصبحت تحولات بداخلها ،
الذات الواحدة الدائمة ، وكراحل في مجرى تطورها » . ونفس استخدام كلمات
مثل « نجد » تدل على أن التحولات لم تستببط وإنما جمعت بطريقة تجريبية .

ولا شك أن الفكرة المطروحة هي أن التباين الذي وصلنا إليه الآن على هيئة
كيفية فزيائية متنوعة ومختلفة يتضمن الاختلاف والتحول من بعضها إلى
بعضها الآخر . لكن على الرغم من أن التغير يتضمن يقينا التنوع والاختلاف ،
فإن التنوع والاختلاف لا يتضمنان التغير بالضرورة — الذي لا بد أن يكون
ضرورياً في استنباط هيجل .

٤٥٧ — وتبدو تفصيلات هذه التحولات الفزيائية غير مستتبطة باستثناء
حالة واحدة ، ولقد ذكر هيجل هذه التحولات على النحو التالي : (١) الطفولة ،
الشباب ، الرجولة ، الشيخوخة ، ثم وصف خصائصها الأساسية على أنها
(٢) العلاقة الجنسية ، التحول الموجود في الفرد الذي يبحث عن نفسه ويجدها
في شخص آخر (٣) تغيرات النوم واليقظة . ولقد قدم لنا هيجل استنباطاً
للمظاهر الأساسية لهذه المرحلة الأخيرة . وفي حين أن النفس الطبيعية كانت في
أولى مظاهرها فراغاً وتجانساً كاملاً وخالية من كل تمييز داخلي ، فإنه يوجد
فيها الآن التمييز الضمني بين ذاتها ، أي الفراغ المتجانس الذي بدأ بآبائه ، من
ناحية ، وبين تأثرات يفتتها التي ظهرت فيها على أنها كيفيات وتحولات
فزيائية من ناحية أخرى . ويطلق هيجل على الأولى اسم « الوجود المباشر » ،
ويمكن أن نطلق نحن على الثانية اسم مضمون هذا الوجود على الرغم من أن
هيجل لم يستخدم هذا التعبير . وعندما تميز الفردية الآن في داخلها بين مضمونها
وبين وجودها المباشر المحض ، يكون لدينا حالة اليقظة . أما النوم ، من ناحية
أخرى ، فهو يمثل انزلاقها إلى حالة وجودها المباشر . فالنوم هو — أنصح
التعبير — فقدان المضمون ، والعودة إلى حالة الشعور المتجانس ، التي تعود
فيها النفس إلى مرحلتها الأولى : مرحلة الوجود المحض . ويمكن أن ينظر إليها
على أنها الشعور الخالي من كل مضمون أعنى الشعور بالعدم ، أو اللاشعور .

التقسيم الفرعى الثالث

الحساسية . . Sensibility

٤٨ — التمييز الداخلى الضمنى بين الوجود المباشر للنفس وبين مضمونها
يؤدى إلى ظهور الإحساس Sensation أو الحساسية Sensibility لأن النفس
قد ميزت الآن بين مضمونها أو تأثيراتها وبين ذاتها ، وعلى ذلك فبدلاً من أن
تكون هذه الخصائص كصفات لها تصبح الآن إحساساتها لأنه لما كانت هذه
الخصائص أو الكيفيات شيئاً متميزاً عن ذاتها فإنها بالتالى شيئاً موجوداً ،
شيئاً يبدو أن له وجوداً ضمناً قائماً بذاته مستقلاً عن النفس ذاتها . ومن ثم فهو
ليست جزءاً من النفس ، على نحو ما كانت الكيفيات ، ولكنها تأثيرات موجودة
بداخلها على أنها شيء آخر غير ذاتها أعنى أنها إحساسات . وحيازة هذه
الإحساسات هو ما نسميه بالحساسية .

ولكن علينا أن نلاحظ بعناية أنه على الرغم من أن الإحساسات مثل هذا
اللون من د شبه الاستقلال ، فإنها لا تزال موجودة داخل النفس ذاتها . ولا تزال
النفس بالنسبة لنفسها تمثل شمول الوجود ، فلا شيء خارجها . فليس هناك موضوع
خارجى يقف فى مقابل الذات . والإحساس ليس شيئاً آخر غير النفس ذاتها .
لأنه مرحلة فحسب من مراحلها تميز نفسها بما هى كذلك عن النفس فالتمييز الذى
قامت به النفس داخل ذاتها ليس تمييزاً بينها وبين شيء آخر غيرها . وتمثل
الإحساسات التى لا ننسبها إلى أى مصدر خارجى ولكنها تسكن داخل أنفسنا
كالجوع ، والتعب والالم الداخلى ما يقصده هيجل بهذه الفكرة . فأنا أميز بين
نفسى وبين هذه الإحساسات . فأنا لست الجوع ، رغم أنه موجود بداخلى ،
فهو ليس إحساساً بموضوع كما هى الحال فى الإحساس الخاص بالرؤية حين أرى

شجرة أو منزلا مثلا ، ولكنه إحساس ذاتي خالص . فليس شئمة حتى الآن شئ
خارجي أمام النفس .

وهذا هو بالضبط ما يميز بين الحسائية التي استنبطناها هنا وبين الوعي الحسي
أو الإدراك الحسي ، الذي سوف يتم استنباطه في الفصل القادم تحت عنوان
الظاهريات أو الفينومينولوجيا . فالوعي الحسي يعني عند هيجل الوعي الذي
تقدم لنا فيه الحواس موضوعات خارجية . وهذا أمر لم يحدث حتى الآن .

القسم الثالث

النفس الحاسة . . Feeling Soul

٤٥٩ — لقد وصلنا إلى أن الإحساسات موجودة في النفس . ولكن أن ننظر إلى هذه الحقيقة من وجهتين من النظر سبق ذكرهما . فهذه الإحساسات ، من ناحية ، متميزة عن النفس ذاتها . وهي من ناحية أخرى موجودة بداخلها وبالتالي جزء منها . ومن حيث هي متميزة عن النفس فإن النفس قد اكتشفت أن هذه الإحساسات موجودة ، ومن هذه الوجهة من النظر نجد أن هذه الإحساسات هي التي تؤثر في النفس أعني أنها إيجابية نشطة active في حين أن النفس سلبية متقبلة Passive . ولكن لما كانت هذه الإحساسات ، من ناحية أخرى ، موجودة داخل النفس وهي جزء منها ، فإنه ينتج من ذلك أن ما هو إيجابي ، وما يؤثر في النفس ليس سوى النفس ذاتها . ومن هنا كانت النفس إيجابية ، وكانت إحساساتها هي فعلها الخاص ، إنها النفس وهي تحس أو تشعر ، منظورا إليها هذه النظرة هي النفس الحاسة .

ومن هنا فإن التمييز بين الإحساس ، الذي كان موضوع التقسيم للفكر في السابق ، وبين الحس أو الشعور الذي هو موضوع هذا القسم هو أن الإحساس يؤكد سلبية النفس في تأثيراتها في حين أن الشعور Feeling يؤكد إيجابيتها . فالنفس هي ذاتها الآن تشعر أو هي حاسة Sentient .

التقسيم الفرعى الأول

النفس الحاسة فى مباشرتها

٤٦٠ — على الرغم من أن النفس الحاسة (أو الشاعرة) هى بما هى كذلك
إيجابية فإن نشاطها وإيجابيتها لا تتحقق فى أول مرحلة مباشرة لها ، ولكنها تظهر
على العكس على أنها سلبية ، لأن تطور نشاط النفس وإيجابيتها على نحو كامل
يعنى أنها أصبحت ذاتاً . فهو يتضمن الإحساس بالذات أو بالآنا . أو الشعور
بأن الذى يعمل هو دأنا ، . ويتضمن ذلك بدوره التفرقة بين الذات أو الآنا
الذى يعمل وبين الشيء أو الموضوع الذى أجعله ميداناً أمارس فيه فعلى . ولقد
تمت بالفعل هذه التفرقة بقدر ما تميز النفس وجودها المباشر عن احساساتها ولكن
يبدو أن هيجل يعتقد أن التوسط الذى يتضمنه هذا التمييز بين النفس وإحساساتها
لا بد أن ينظر إليه على أنه ليس فعالاً ومؤثراً لأن أول مرحلة من مراحل النفس
الحاسة لا بد أن تكون مباشرة ومن ثم فليس الآنا ، حتى الآن ، الذى يشعر ،
لكن للنفس بالآخرى دأنا ، خاص بها خارجها فى نفس أخرى ، يشعر لها وهى
تقبل مشاعرها بتماطف سلبى بوصفها آتية من مصدر خارجى فهى من ثم النفس
الحسة أو الشاعرة فى مباشرتها (١) . وأهم الأمثلة التى ذكرها هيجل لهذه
الحالة هى حالات النفس عند الطفل الذى لا يزال فى رحم أمه ، وحالة النفس فى
التوهم المغناطيسى ، مشاعر الطفل وهو فى رحم أمه ليست فى الحقيقة مشاعرة هو
الخاصة لكنها مشاعر أمه . إنها نفس الأم التى تحكم وتسيطر على نفس الجنين .
هى نفس متقبلة لحالات نفس أمه . وكذلك نجد فى التوهم المغناطيسى أن نفس
المريض مندمجة مع نفس المزموم ومتقبلة لها ، فنفس المريض ليست هى التى

(١) انظر فيما سبق فقرة ٢٣٩

شعر أو تمارس نشاطها الإيجابي ، ولكن نفس المنوم هي التي تشعر في صورة
نفس المريض (١) .

التقسيم الفرعي الثاني

الشعور بالنفس ... Self-Feeling

٤٦١ — الشعور بالنفس أو الاحساس بالذات موجود ضمناً في الحالات
السابقة . والنفس الآن تميز صراحة بين إحساساتها ومشاعرها وبين ذاتها . فهذه
الإحساسات والمشاعر تعرف بالتالي على أنها جوانب جزئية من ذاتها . ومن
ثم فهي إحساسات ومشاعر خاصة بها . وما أن أعي أن هذه المشاعر هي مشاعري
فأنا أعي ، في الحال ، نفسي وهذا هو الإحساس بالنفس أو الشعور بالذات .

٤٦٢ — ويلاحظ هيجل ، فضلاً عن ذلك ، أن الاخفاق في إخضاع
الجوانب الجزئية للنفس على نحو مناسب ، والميل إلى ترك جانب جزئي واحد
يخضع جميع الجوانب الأخرى لإمرته ، وبالتالي يسيطر على الحياة بأكملها ،
هو الجنون . ولكن يبدو أن هذه الملاحظات ثانوية ولا علاقة لها
بسر الجدل .

(١) قارن د ادنجتون بروس ، في كتابه « لغز الشخصية »، الطبعة الثانية ص ٢١
حيث يقول « إن دكتور ايزدي ... قد برهن على إمكان الاشتراك في
الاحساس ، بين المنوم ومريضه . ولقد فعل ذلك مع شاب هندي . وهو في
غيوبة التويم المغناطيسي . فقد وضع دكتور ايزدي في فمه ، بالتناوب ، قطعة
من الملح ، ثم شريحة من الجير ، ثم قطعة من الأعشاب المرة ، ثم بعض البراندى .
ولقد تعرف للشاب الهندي في كل حال من هذه الحالات على المذاق . »

التقسيم الفرعي الثالث

المادة . . Habit

٤٦٣ — تميز النفس الآن ، بداخلها ، بين وجودها المباشر الذي هو شمول متجانس غير متميز من ناحية ، وبين مضمونها الذي يتكون من الإحساسات والمشاعر وهي كثرة متنوعة من الجزئيات من ناحية أخرى . هذان هما النصفان اللذان تذاظر إليهما النفس ، والنصف الأول هو بذاته صورة فارغة تماما للكلية والشمول والثاني هو ، بذاته ، خليط أعنى . ومن هنا فان أحدهما جوهرى كالآخر سواء بسواء ، ولا يمكن لهما أن يوجد في حالة انفصال . ومن ثم فان الكلية الفارغة لكي توجد لابد لها من أن توجد نفسها في الجزئيات ، وأن توجد فيها وهو اسطتها . ومن حين تفعل ذلك فانها تطبع بطابعها الكلي الإحساسات والإنطباعات الجزئية . وغيرها . وهذه الكلية التي تظهر الآن في الجزئيات هي ، فيما يقول هيجل ، كلية منعكسة . Reflexive universality فحسب ، أعنى أنها مجرد كلية عديدة توجد في الشيء مكررة في سلسلة المرة . بعد المرة . وحين تكرر الإحساسات الجزئية ، والمشاعر الجزئية ، ، الخ نفسها على هذا النحو فانها تؤلف ما يسمى بالعادة . ومن ثم فان العادة هي صورة الكلية التي هي نصف النفس وقد تحققت في الجزئيات التي هي النصف الآخر .

٤٦٤ — والاستنباط هنا دقيق بعض الشيء . فقد نميل إلى الاعتراض عليه بقولنا إنه تم . باستخدامنا لكلمة الكلية Universality في معنيين : المعنى الأول استخدمنا فيه لفظ الكلية بمعنى كلية الفئات ، والكلي هنا هو نفسه التصور أو التجريد . والمعنى الثاني هو الذي استخدمنا فيه لفظ الكلية ليعنى الشمول Totality أو مجموع سلسلة من الأشياء المتشابهة تجمعت معا وأطلق عليها لفظ الكل أو الجميع all . وقد يقال إن هاتين فكرتان مختلفتان أتم الاختلاف ، وليس لنا

الحق في الانتقال من إحدى الفكرتين إلى الأخرى كما لو كانت الفكرتان فكرة واحدة .

ولكن يمكن أن يقال رداً على هذا الاعتراض إن الفئة السكالية هي ببساطة فكرة مجردة ، والطريقة الوحيدة التي يمكن لهذه الفكرة أن تنجلي فيها في العالم الخارجي إنما تكون من خلال السكالية العددية المتضمنة في تكرار الوحدات فمثلاً كلمة « الإنسان » عبارة عن فكرة مجردة ، أو فئة كلية . ويمكن لهذه الفكرة أن تتحقق في العالم الخارجي في كثرة من الوحدات التي تتكرر على هذا النحو : هذا الإنسان ، وهذا الإنسان ، وهذا الإنسان . . الخ . وهذا يعني أن الفئة السكالية هي مثل أعلى . . Ideal وتحققها في العالم هو السكالية العددية أو « المنعكسة » . ومرئى فليس لدينا في هذه الحالة لوانان مختلفان من السكالية ، وإنما لون واحد فقط ، يكون أحياناً مثلاً أعلى ويكون أحياناً أخرى واقعياً أعنى متحققاً في عالم الواقع .

والنقطة الجوهرية في الاستنباط الهيكل هنا هي أن السكالية الصورية للأنا عليها أن تنجلي في جزئيات ، وهي لا تستطيع أن تظهر إلا في صورة كلية عددية أعنى تكراراً لوحدات الاحساس ، والشعور ، والنشاط . . الخ . وتلك هي العادة .

القسم الثالث

النفس الموجددة بالفعل ... Actual Soul

٤٦٥ — رأينا في القسم السابق شطرى النفس وقد اتحما في وحدة واحدة . فالكلية لا تظهر إلا في الكلّيات ولا توجد إلا فيها . والجزئيات من ناحية أخرى لا معنى لها إلا داخل الوحدة . والنتيجة التي يسفر عنها هذا الالتحام هو الذات الفردية أو الأنا وهي التي يسميها هيجل بالنفس المتحققة بالفعل .

لقد سبق أن ميزت النفس بين ذاتها وبين مضمونها . ولقد رأينا الآن أنها لا شيء بدون مضمونها سوى فراغ محض ، حتى أنه يمكن أن يقال عن مضمونها إنه ذاتها أو هو نفسها فهو أساس لها مثل كليتها . وهذا الكل الواحد الذي يشمل الكلية والمضمون ويتشكل الواحدة منهما في الأخرى ويكون كل منهما جوهرى كالآخر . هذا الكل هو النفس المتحققة بالفعل . وبعبارة أخرى إن تلك المرحلة من مراحل الروح التي يطلق عليها اسم النفس المتحققة بالفعل هي المرحلة التي تتحقق فيها النفس من أن مضمونها ليس شيئاً غريباً عنها ، وأنها هي نفسها ليست نصفاً فحسب ولكنها النصفان معا .

٤٦٦ — لكن لماذا تسمى تلك المرحلة باسم النفس المتحققة بالفعل ؟ إن هذه التسمية تتفق مع استخدام هيجل الشائع لكلمة الوجود المتحقق بالفعل Actuality ، فقد حددنا لوجود المتحقق بالفعل في المنطق . قارن فقرد (٢٩١) بأنه : اتحاد الداخل والخارجي أو وحدة الماهية والظاهر أو التجلي . فالنصف الأول للنفس ، وهو كليتها ، تنظر إليه هنا على أنه الداخلي . في حين ينظر إلى

النصف الآخر ، وهو المضمون الجزئى ، على أنه الخارجى . ووجهة النظر التى وصلنا إليها هى أن النفس الحقة لاهى بذاتها الداخلى ، ولا الخارجى وإنما هى اتحاد الداخلى والخارجى معاً ، فالجانب الداخلى لا يختفى ولا تختبئ وراء الجانب الخارجى ، لكنه ، على العكس ، يظهر ويتجلى فيه أو يتكشف فى هذا الجانب الخارجى . والمضمون الجزئى للنفس هو قوام كليتها ذاتها . فالإثنان شىء واحد وهذا هو الوجود المتحقق بالفعل للنفس .

٤٦٧ — وذلك هى المرحلة الأخيرة « للنفس » بالمعنى الذى استخدم فيه هيجل هذا اللفظ . وسوف نخلف « النفس » الآن وراءنا ، لكنى ننتقل إلى صورة من صور الروح أكثر تطوراً ، وهى التى سماها هيجل بالوعى . وهكذا ننتقل من الانثروبولوجيا إلى الفينومينولوجيا .

الفصل الثامن

الفينومينولوجيا^(١) - الوعي

٤٦٨ — كانت الروح ، في مرحلة النفس ، لا تزال فرداً واحدياً monadic محتوى بداخله على وجوده كله : جميع إحساساته ، وانطباعاته ومشاعره ، على نحو ذاتي خالص ، فلا يوجد أمام الذات عالم من الموضوعات أو الأشياء الخارجية . والطابع العام للرحلة التالية التي تصل إليها الروح هو أنها تصبح الآن على وعى بموضوع خارجي ، فالذاتية الخالصة للنفس تعانى الآن من الاضطراب إلى جانبين : جانب الذات وجانب الموضوع . وهيكل يطلق على هذه المرحلة من مراحل الروح اسم : الوعي . ويطلق على دراسته اسم : الفينومينولوجيا أو الظاهريات .

(١) هذه الكلمة تستخدم هنا بمعنى ضيق جداً ، أعني أنها تستخدم في الموسوعة بمعنى أضيق جداً من معناها في « ظاهريات الروح » . وسوف نعتمد طوال هذا الفصل ، في الأعم الأغلب ، على الموسوعة . لكنني استعنت في كتابته بالتفسيرات والشروح الكاملة الموجودة في « ظاهريات الروح » .

٤٦٩ — ويعتمد استنباط الوعي على إراز التفرقة بين النفس ومضمونها
صراحة وهي التفرقة التي كانت ضمنية في الفصل السابق . فقد ميزت النفس
هناك بين مضمونها الذي يتألف من إحساساتها أو مشاعرها ، وانطباعاتها وبين
ذاتها . ولكن هذه العلاقة بالآخر هي في الوقت نفسه علاقة بالذات ، فقد اتحد
مضمونها مع ذاتها في هوية واحدة . وكل ما حدث الآن هو التأكيد ، صراحة
على عامل التفرقة والتمييز . إذ تنفلق النفس عن ذاتها تاركة مجموع إحساساتها،
ومشاعرها ، وانطباعاتها يقف في مواجهتها على أنه موضوع خارجي . وعلى
الرغم من أن هذه الاحساسات والمشاعر ليست سوى لون من ألوان حياتها
الخاصة فإنها شيء متميز عنها ، شيء آخر غيرها يقابلها ويواجهها . وليست
الروح بحاجة إلا إلى جعل هذا الخارج لمضمونها متحققا صراحة ، حتى يصبح
مضمونها عالم الموضوعات الخارجية على نحو قاطع . وعندما يحدث ذلك فسوف
ننتقل إلى مرحلة : الوعي .

٤٧٠ — وهناك نتيجة أبعد تنتج من هذه الاعتبارات . وهي أن الدرجات
الصاعدة للنفس قد ظهرت حتى الآن على ما هي عليه ، أعني بوصفها تغيرات
وتطورات للنفس . وما دامت النفس كانت في دائرة الانثروبولوجيا تشتمل في
جوفها على الوجود الفعلي كله ، فإن أية تغيرات تحدث ، بالتالي ، سوف تحدث
بالضرورة داخل النفس إذ ليس هناك خارج النفس شيء تنسب إليه هذه التغيرات
ومن هنا فإن الانتقال من الحساسية إلى الشعور ، أو من الشعور الذاتي إلى العادة
يعني أن النفس هي ذاتها التي يطرا عليها التطور لأنه لا يوجد شيء خارج النفس
يمكن أن يتطور . أما الآن فقد ظهر على المسرح شيء غير الذات هو الموضوع
فالمخطوات المتتالية التي يخطوها الوعي الآن تبدو له على أنها تغيرات تحدث في
موضوعه لا في ذاته . ولا بد أن يكون الأمر على هذا النحو ، لأن ثراء المضمون
كله وتنوعه ، الذي كان داخل النفس فيما سبق ، قد انطرد الآن إلى الخارج ،

إن صح التعبير ، وابتعد عنها لكي يتخذ لنفسه وجوداً مستقلاً في عالم خارجي .
ونتيجة لذلك فقد أصبحت الذات الآن بلا مضمون ، مجرد كلية ، صورية ،
وهوية ذاتية مجردة لا تحتوى في داخلها على أية تميزات داخلية . فكل التميزات
(وبالتالي كل التغيرات ما دام التغير يعنى التمييز) تقع الآن داخل الموضوع
لا داخل الذات . ومن هنا يبدو الذات المفكرة في المراحل التصاعدية للوعى
وكأنها تظل بغير تغير على الدوام كالكلية المجردة تماماً . ويبدو الموضوع على أنه
يتغير . وتبدو المراحل وكأنها لا تعتمد إلا على القول بأن الذات المفكرة تصبح
على التوالي ، على وعى بالموضوعات المختلفة . أو بالمراحل المختلفة للموضوع .
وتلك عى ، بصفة عامة ، وجهة نظر الحس المشترك الساذج المألوف . إذ يبدو
في لحظة معينة أتى على وعى بمنزل ما ، وفي لحظة تالية على وعى بذاتى بوصفها
أنا ، وهكذا فاستأنا الذى يتغير كما يبدو للحس المشترك ، لكنها موضوعاتى

وقد يعرف العقل الفلسفى أن ما يبدو هنا على أنه تغير فى الموضوع فى الحقيقة
تغير فى الذات ، لأن العقل الفلسفى يعرف أن العالم الخارجى ليس فى الحقيقة
واقعا مستقلاً قائما بذاته ، ولكنه نتاج وإسقاط للروح ذاته وأن ما يحدث ،
أيا ما كان ، ليس سوى نتيجة لنشاطه التلقائى . لكن هذه النظرة ليست هى
نظرة مرحلة الوعى التى وصلنا إليها الآن ، إذا يبدو الوعى هنا على أنه الموضوع
الذى يتغير .

الوعى الاصل

٤٧١ — إنبتق الموضوع الآن من أعماق الذات ، واتخذ لنفسه وضعا مستقلا يواجهها . واستقلال الموضوع هذا هو الذى يُعرف في البداية . فليست أنا الموضوع ، وإنما هو شيء غريب عنى ؟ شيء لست جانيا منه . فلم يتبين بعد أن الموضوع إن هو في حقيقته إلا إسقاط الذاتى ، لسكنه يبدو في البداية خارجيا تماما ، ومستقلا وغريبا عن الذات ، فهو آخر مطلق يضادها . وهذا هو موقف الوعى الاصلى . وهو يعرض علينا ثلاث مراحل : (١) الوعى الحسى (٢) الإدراك الحسى (٣) الفهم .

التقسيم الفرعى الاول الوعى الحس

٤٧٢ — المرحلة الاولى من مراحل الوعى هى ، بالطبع ، مرحلة مباشرة . وذلك يعنى (١) أن الموضوع نفسه عبارة عن مباشرة (٢) إن العلاقة بين الذات والموضوع علاقة مباشرة . ومباشرة الموضوع تجعله مفرداً أعنى موضوعا فرادا هذا ، أو ذاك . أما مباشرة العلاقة بين الذات والموضوع فهى تعنى أن الموضوع يوجد مباشرة أمام الوعى ، أعنى أنه يدرك إدراكا مباشراً على أنه هناك . فليس ثمة حلقة وسطى بين المفكر وموضوعه على نحو ما يحدث حين يستنتج وجود الموضوع . فليس وجوده الآن استنتاجا للوعى وإنما هو حضور .. Presence . ومثل هذا الإدراك المباشر للموضوع الفردى هو الوعى

٤١٣ -- وكل ما يعرفه الوعى الحسى عن موضوعه هو أنه موجود ، فهو ينسب صفة الوجود إلى الموضوع ولا شىء غير ذلك. إذ لو كانت لديه أية معرفة أكثر من ذلك عن هذا الموضوع لتضمن ذلك توسطاً ، وهو أمر لم يحدث حتى الآن ، فضلاً عن أن هذا التوسط سوف يناقض مباشرة هذا اللون من الإدراك. إن الوعى هنا لا يعرف أية تميزات داخل الموضوع ، ولا أية علاقات بين الموضوعات . لأن كل هذه العلاقات والتميزات تتضمن توسطاً . وهكذا يقف الموضوع أمام الوعى فى عزلة مطلقة لا يرتبط بشىء على الإطلاق . ومن ثم فهذا اللون من الوعى هو ببساطة تجريد للإحساس « العادى » ، الإحساس كما يتميز عن الإدراك الحسى . فالإدراك الحسى يتضمن إدراك علاقات وكميات لأنى « أنا » أدرك إدراكاً حسيّاً هذا المقعد ، ولكنى أدركه على أنه مقعد أى عضو فى فئة من الأشياء تسمى مقاعد . ومثل هذه المعرفة الحسية تتضمن مقارنة كما تتضمن تطبيقاً للتصورات وإدراكاً لعلاقة التشابه والاختلاف التى توجد بين المقاعد والأشياء الأخرى . أما فى حالة الإحساس العادى الذى وصلنا إليه الآن فليس ثمة مضمون متطور على هذا النحو . لأن الموضوع لا يرتبط بالموضوعات الأخرى بشبكة من العلاقات ، لكنه يقف فى عزلة كاملة على أنه مباشرة مطلقة ، أو وحدة ذرية مطلقة من الإحساس. إنه مجرد هناك Thereness والوعى يعرف أنه موجود ولا يعرف أكثر من ذلك . وبالتالي فهو الإحساس الفج أو المادة الخام للمعرفة ، التى لا شكل لها حتى الآن : ولا توجد مثل هذه المرحلة من مراحل الروح منفصلة عند الإنسان وإنما هى مجرد تجريد . فأى مرحلة

نخبرها من مراحل الروح هي مرحلة أعلى لسكنها تتخذ من هذه المرحلة أساساً لها
ولكن القول بأن الوعي لابد أن يبدأ بهذا التجريد هو بالطبع قول مألوف عند
هيجل ، أما المراحل العينية للروح فهي لا تظهر إلا في مرحلة متأخرة .

« التقسيم الفرعي الثاني »

الادراك الحسى . . . Sense — Perception

٤٧٤ — يتم الانتقال من الوعي الحسى إلى الادراك الحسى من طريق
الطابع المجرد للوعي الحسى الذى لاحظناه الآن توأ . فلما كان هذا الطابع مجرداً
فهو غير حقيقى وناقص معيب ، ويشكل هذا النقص الجدل الذى ينقلنا إلى
الادراك الحسى . ذلك لأن الوعي الحسى يبرز تناقضاً داخلياً على النحو التالى :
لأنه بينما يستهدف إدراك « هذا » ، والوعي به ، نجد أن هذا الأخير الذى يدهى
الوعي أنه يعرفه يتحول إلى شيء لا معنى له ، ولا يمكن معرفته ، وغير موجود
لأنه يزعم أنه « هذا » ، أو أنه وحدة حسية معزولة ولا ترتبط بغيرها ولا
يتوسطها شيء على الإطلاق — لكن ماذا حساه أن يكون « هذا » . . . ؟
أياماً كانت إجابتنا عن هذا السؤال فسوف تتضمن أن « هذا » له طابع كلى ،
وهو بالضبط نفس الطابع الذى يفترض ضدها أنه « ليس كذلك » . فإذا قلنا أنه « الآن »
أو « هنا » فإن معنى ذلك تطبيق تصورات أو كليات عليه ، لأن « الآن »
و « هنا » هما معاً كليات . وحق مجرد قولنا إنه « هذا » ، يؤدي أيضاً إلى
النتيجة ذاتها لأن كلمة « هذا » كلية . فكل شيء هو « هذا » ، ومن ثم
فكلمة هذا كلية عامة تنطبق على كل شيء . وكل شيء يتدرج تحت فئة
الموضوعات التى تسمى « هذا » . ومن ثم فإن كلمة « هذا » اسم فئة وهي
كلية . فليس هناك شيء جزئى معزول عزلاً مطلقاً بحيث يستهدف الوعي الحسى

إدراكه . وحتى ان وجد فهو لا يمكن أن يكون وهذا ، ما دامت تسميته
بهذا ، تعنى تصنيفه وإدراجه مع جميع الموضوعات الأخرى التى تسمى بهذا ،
أعنى أن نعرفه على أنه كلى . ومن هنا فإن هذا ، الذى لا توسط فيها والذى
تعمل عزلاً تاماً لا وجود ولا معنى لها . (١)

وهلى ذلك فالوعى الحس يدحض نفسه ويهدم نفسه بنفسه . فلقد رأينا
الآن أن الحواس لا تستطيع أن تدرك إلا الموضوع المغلف بالكلية فهى تدرك
وهذا ، على نحو ما توجد أعنى بوصفها عضواً فى فئة الحواس تدرك المقعد ،
والمنضدة ، والانسان ، والنجم على ما هى عليه ، أعنى بوصفها أعضاء فى فئات
مختلفة من الموضوعات التى تنتمى إليها . وهذا يعنى أنها تدركها فى طبيعتها
كفئة ، فى طبيعتها الكلية بوصفها متوسطة ومربطة بغيرها من الموضوعات .
وهذا الإدراك الحسى مغلف بالكلية ، وهى كلية يدخلها بغير شك النشاط
التلقائى للروح ، هى الادراك الحسى .

٤٧٥ — البرهان الذى شرحناه الآن عرضه هيجل فى كتابه « ظاهريات
الروح » (٢) . أما الاستنباط الذى ساقه هيجل فى « موسوعة العلوم الفلسفية »
فيبدو مختلفاً بعض الشيء . فهو يقول فى هذا الكتاب : « المحسوس بوصفه
شيئاً ما يتحول إلى آخر ، والانعكاس فى الذات الخاص بشيء ما ، أو بهذا

(١) سيرة الفكر هنا هو نفسه السير الذى سبق أن شرحناه شوحاً وافياً فى
الفقرة رقم ٦ . وهو نفسه أيضاً قول أرسطو : إن المادة التى لا صورة لها
لا وجود لها .

(٢) فى الفصل الأول من هذا الكتاب .

الشيء ، له خصائص كثيرة . . وهذه الكثرة التي تلحق بالشيء المفرد الحسى تصبح إنشاعاً عرضياً أعنى تنوعاً في العلاقات أو صفات منعكسة أو كليات ، (١) . وهذا يعنى أنه في حين أن الوعى الحسى يستهدف إدراك الموضوع كموضوع واحد ، بسيط لا تمايز فيه ، فإننا نتبين أن مثل هذه النظرة مستحيلة ، لأن الواحد ، يبنى بداخله تميزات وتنوعات داخلية في صورة خصائص متعددة . ومثل التمايز والتعدد الداخلى يتضمن بالطبع توسطاً ، في الوقت الذى كان الوعى الحسى يستهدف إدراك الموضوع على أنه مباشر مباشرة مطلقة . ونحن نجد لدينا الآن توسطاً بدلاً من المباشرة ، وعلاقات داخلية بدلاً من عدم الارتباط ، ومن هنا فلدينا كلية لا موضوعاً فردياً . وما أن ندخل هذه الكلية إلى الاحساس حتى نصل إلى الإدراك الحسى . وهذا البرهان نفسه هو فى أساسه البرهان الذى عرضه هيجل فى ظاهريات الروح ، فهو يرتكز ، كالبرهان السابق ، على المبدأ القائل بأن : ما لا يرتبط بغيره وغير المتوسط ، واللامتمايز هو شيء لا يمكن التفكير فيه . وأنه إذا أردنا أن نعرف شيئاً ما فإنه يتعين أن يسكون ثمة توسط وبالتالي كلية . والفارق بينها هو أن فى حين أن البرهان الأول يركز أساساً على العلاقات الخارجية للموضوع ، أى علاقاته بغير من الموضوعات الأخرى التى من نفس النوع ، أو من فئات مختلفة عنه ، فإن البرهان الثانى يركز بصفة رئيسية على العلاقات الداخلية التى يتضمنها تمييز الموضوع داخلياً إلى خصائص متعددة .

ويمكن أن نشرح هذه الفكرة بأبسط صورة ممكنة بقولنا إن البحث وراء المباشر بحث لا طائل ورائه ، وبالعامة ما بلغ هبوطنا إلى أدنى درجة فى سلم

(١) فلسفة الروح فقرة ٤١٩

الوعى فانتا لن نصل أبداً إلى الاحساس العاوى المجرد أو إلى المباشرة الخالصة ، ولكننا سنصل دائماً إلى المتوسط . وهذه الحقيقة ، مثلاً مثل التمييز بين الوعى الحسى والإدراك الحسى ، عرضها د مل ، Mill بوضوح شديد حين ذهب إلى أن المرء حين يقول « لانتى أرى شقيقى » لا يكون عبارته صحيحة تماماً ، لأن ما يراه بالفعل هو « سطح معين له لون » أما الوعى بأن هذا السطح هو شقيقه ، فليس ملاحظة مباشرة (مباشرة) وإنما هو استدلال (أوسط) (١) . ولكن لو أننا افترضنا أننا حين نهبط إلى « سطح معين ذى لون » نصل إلى المباشرة فانتا نكون جد مخطئين . « فاللون » و « السطح » هما كليات ، ومن ثم فهى لا تعيننا فى الحديث عن « الإحساسات البصرية » لأن الإحساس كلى . والمباشرة الخالصة لا يمكن الوصول إليها مطلقاً . لأنه حتى أدنى الإحساسات تتضمن أوسطاً و كلية ، وحين نتحقق من ذلك ندرك الاستنباط الهيجلى . فأقل وعى حسى يمكن تصويره يمكن التوسط فى جوفه ومن ثم فهو إدراك حسى . ولهذا فان الاستنباط يسير كما يلى : النتيجة (وهى الإدراك الحسى) موجودة بالقوة أو ضمننا فى المقدمة (الوعى الحسى) وهذا هو الطابع المنطقى للاستنباط كله .

التقسيم الفرعى الثالث

الفهم . . . Intellect

٤٧٦ — الإدراك الحسى يكشف بدوره عن تناقض ذاتى وهو لهذا يكشف أن يرفع . والتناقض الذى يكشف عنه إنما يكون بين الفردى والكلى ، فأريد أن يدركه ، شىء فردى أعنى « هذا » وفى الوقت نفسه تظهر حقيقته الوحيدة ،

(١) جون استيورت مل : « المنطق » ، الكتاب الرابع ، الفصل الأول فقرة ٢ .

كما يكمن معناه ، في القول بأنه ليس فرداً وإنما هو كلي . أو ان شيئاً هو مجموعة من الكليات . فما أدركه هو فرد وليس فرداً في وقت واحد . والنتيجة هي أن يتحول الموضوع ، موضوع الإدراك الحسى ، فيصبح « نسيجاً من المتناقضات » . ويتطور طابع التناقض الكامن في موضوع الإدراك الحسى على النحو التالى : لم يعد الموضوع إحساساً مفرداً أو انطباعاً ، وإنما هو الآن ، أمام الإدراك الحسى ، عبارة عن « شيء » ، وبسبب التمايز والتوسط الذى دخل الآن يكون للشيء « خواص » . وإذا نظرنا إلى الشيء و « خواصه » وجردناهما الواحد عن الآخر فإتينا يمكن أن نقول إن « الشيء » هو عامل العزلة ، وعدم الارتباط ، والمباشرة . فى حين أن « الخواص » هي الكليات التى تغلف الفرد فى المرحلة التى وصلنا إليها الآن . ذلك لأن الخواص هي على وجه الدقة ما نصف به الشيء . فهذا الشيء مقعد لأن له كصفات مشتركة مع غيره من الأشياء الأخرى التى تسمى أيضاً مقاعد ولأنها ليس لها كصفات أو صفات المنزل أو المنضدة . فالشيء الذى يستخدم للجلوس ، و الذى له أربعة أرجل ، . . الخ هي الكصفات التى ندرك بواسطتها الموضوع على أنه مقعد . ولما كان له هذه الكصفات أو الخصائص وليس له خصائص أخرى مثل الوجود الحسى أو « الوعى » — الخ فإن ذلك يجعله مقعداً وليس حيواناً . ومن هنا فإن جانب الكفية ، والتوسط أو الارتباط ، يكمن فى جانب « الخواص » ، وجانب الفردية والجزئية المنعزلة يكمن فى « الشيء » . لأن الشيء بدون خواصه هو على وجه الدقة المباشرة التى يمكن الوصول إليها والتى لا نستطيع أن نقول عنها شيئاً ما دام قولك عنها إنها هذه لا بد أن يتضمن أن لها صفة أو خاصية « هذه » وهي خاصية كلية .

الموضوع الآن بوصفه « شيئاً » فهو واحد وبوصفه خواصاً فهو كثير . ولكن كون الشيء واحداً وكثيراً فى آن معاً يعنى أنه متناقض مع نفسه .

ولا يكفى لكى نعلم من هذا المأزق أن نقول إنه ليس ثمة تناقض لأن
الشيء ، من وجهة نظر معينة يعتبر واحداً ، بينما هو من وجهة نظر أخرى
يعتبر كثيراً . لأن ذلك يعنى أن الشيء فى ذاته ليس واحداً ولا كثيراً وإنما
وحدته وكثرته نابعة من طريقتنا الذاتية فى النظر إليه فحسب ، وهذه الطريقة
تسكن فينا نحن لا فى الشيء ، فنحن ننسب أولاً الوحدة إلى الشيء ونعتقد أن
الشيء نفسه د واحد ، وأن تعدده أو كثرته ليست موجودة فيه ولكنها مجرد
ظاهر ينشأ من وجهة نظرنا نحن . ثم نعكس العملية ونقول إن الشيء فى ذاته
كثير ، وأن وحدته ليست كامنة فيه ولكنها وجهة نظرنا نحن وهى موجودة
فيها فحسب . ومثل هذا القول عقيم مجذب علينا أن نتحقق من أن الشيء نفسه
واحد وكثير فى آن معاً .

والواقع أن وحدته تتضمن تعدده والعكس صحيح أيضاً . فافرض أننا بدأنا
بقولنا إن الشيء د واحد ، وأغفلنا تعدد خواصه ، فإتينا مرهان ما نتبين أننا
لا يمكن أن نسقط تعدده على هذا النحو فتعدده متضمن فى القول بأنه د واحد .
فهو لا يكون واحداً إلا لأنه يطرد الأشياء الأخرى من ذاته . وهو لا يطرد
الأشياء الأخرى إلا عن طريق خواصه وحدها . ومن هنا فالمقعد يطرد المنضدة
أعنى أنه مختلف عنها بسبب امتلاكه لخواص المقعد لا خواص المنضدة . وهذا
هو وحده الذى يمكنه من أن يكون واحداً ، أعنى أنه لا يكون واحداً إلا
عن طريق امتلاكه لخواص أعنى عن طريق كونه د كثرة ، . فنالحال تجنب
التناقض السكامن فى الموضوع نفسه بالتحايل بوجهة النظر التى ننظر منها إليه ،
لأن التناقض لا يظهر من وجهة نظر الوعى وإنما هو موجود فى
الشيء نفسه .

ويمكن أن نجد صورة أخرى من هذا التناقض نفسه حين نقول إن للموضوع

من ناحية ، طبيعة جوهرية توافق ما هو عليه ، في حين أن علاقاته بالاشياء
الآخري تحمل طابعاً خارجياً وغير جوهري لا يكون جزءاً من الوجود الداخلي
الحقيقي للشيء . فنحن نقول إنه ما هو عليه و ذاته بمعزل عن الاشياء
الآخري ، ومن ثم فطابعه الجوهري لا يتأثر بعلاقاته الخارجية بالاشياء الآخري .
يبدأ لحظة الفكر سوف تكشف لنا أنه يميز نفسه من الاشياء الخارجية ،
ويربط نفسه بها عن طريق طبيعته الداخلية ، وبالعكس ، هو ما هو عليه في
طبيعته الداخلية بسبب تميزه عن الاشياء الآخري . فوجوده من أجل ذاته
وجوده من أجل الآخر متحدان في هوية واحدة وطبيعته الخارجية جزء من
طبيعته الداخلية . ووجوده غير الماهوي ، ماهوي تماماً ، كوجوده الماهوي
سواء بسواء . وهذا التناقض هو نفسه ، من حيث الأساس ، التناقض بين
الكثير ، و الواحد ، . لأن طبيعته الداخلية هي بالضبط جانب ، الواحدية ،
أو جانب النفي ، في حين أن طبيعته الخارجية هي د خراصة ، التي هي علاقاته
بالاشياء الآخري .

وعلى ذلك فموضوع الإدراك الحسي ، بغض النظر عن جميع التساؤلات حول
وجهة النظر أو طريقتنا نحن في النظر إليه ، هو د نسيج من المتناقضات ، وجميع
هذه المتناقضات هي ، من حيث الأساس ، استنباطات من التناقض الرئيسي ،
وتطوّر له ، الموجود بين الموضوع بوصفه كلياً والموضوع بوصفه جزئياً ،
فهو بوصفه كلياً له د خصائص ، تمثل في علاقته بغيره من الاشياء الآخري ،
أو له وجود من أجل الآخر وهو بوصفه فرداً جزئياً فهو له د هذا ، أو
الشيء مقطوعاً عن الاشياء الآخري ومختللاً على نفسه أي هو وجود من أجل
ذاته . وكل إدراك حسي يتضمن مثل هذا التناقض المطلق بين الكلية والفردية
الموجودتان في الموضوع الواحد وأن كانتا متناهيتين تنافراً مطلقاً . فأنا أرى

هذا المقعد . وهو من ناحية هذا المقعد الجزئي البسيط ، لكنه من ناحية أخرى كلى أو د مقعد . فاذا نظرنا إليه نظرة بسيطة على أنه فرد فحسب أو على أنه غير كلى فإنه سيكف عن أن يكون له معنى أو وجود .

ولا يمكن الإدراك الحسى أن يتجنب هذا التناقض بالمرادغة أو بالقول بأن التناقض قد يكمن في وجهة النظر . ولهذا فلا بد أن يرتفع الوعى إلى مرحلة جديدة من مراحل الروح تكون أعلى من الإدراك الحسى . ويتم هذا الانتقال على النحو التالى : لقد كان موضوع الوعى الحسى هو الفردى غير المتوسط ثم تبين أن ذلك مستحيل ، فارتفع إلى الإدراك الحسى ولم يعد يتخذ لنفسه موضوعاً مثل الفردى العادى وإنما مركب من الفردية والكلية . ووجد أن الحقيقة ليست الفردية وإنما هى الكلية التى تضافى ، هى وحدها ، المعنى على كلمة « هذا » الفردية . ولكن موضوعه بوصفه إدراكاً حسياً ليس كلية خالصة وإنما هو كلية مغلفة بالفردية . ولكن الوعى يكشف الآن أن ذلك ارتباط متناقض يقدم لنا موضوعاً متناقضاً . فالحقيقة ليست فردية عادية (الوعى الحسى) وليست فردية ممتزجة بالكلية (الإدراك الحسى) . ولكن الحقيقة يمكن أن تكون فقط كلية خالصة مع عنصر للفردية مرفوع تماماً . ومن هنا فإن الوعى يتخذ موضوعه الآن كلية خالصة . أو بعبارة أخرى الموضوع نفسه يتغير ويكف عن أن يكون شيئاً مفرداً بل يصبح كلياً خالصاً . ويتضمن ذلك تغيراً في نوع الكلية . لأن الكلية لم تكن تعنى في الإدراك الحسى سوى كليات حسية فحسب مثل « المقعد » المنزل » النهر » والنجم » و « الشجرة » . الخ أى كليات هى تصورات لموضوعات الحس أو لكيفيات تدرك إدراكاً حسياً . وما لم تكن كذلك فلن تكون ، بالطبع ندرس إدراكاً حسياً . ولكن الروح فى إرتفاعها عن الإدراك الحسى تنتقل بالضرورة إلى كليات لا تدرك إدراكاً حسياً ، أى إلى كليات لاحسية وهذه الكليات الجديدة مثل :

« القوة » و « الجاذبية » ، و « الواحد » و « الكثير » ، والقانون ، . . . وهذه الكليات تندرج في فئة الكليات التي تتميز عن الكليات التي درسها الإدراك الحسى . فإذا كنا نستطيع أن نرى « مقدماً باعيننا » ، أو أن نلمس شجرة بأصابعنا ، فإننا لا نستطيع أن نرى أو أن نلمس ، بأية وسيلة حسية ، « قانوننا » أو « جاذبية » أو « وحدة » ، أو « تعدداً » . . . فهذه عبارة عن كليات خالصة . وعندما تتخذ الروح من هذه الكليات موضوعاً لها فإنها تصبح الفهم Intellect .

٧٧ — في استطاعتنا الآن أن نشير إلى الموقف العام الذى يتخذه الفهم تجاه الموضوع . فوجهة نظره هي أن الموضوع الحقيقى ، أو الموضوع حين يفهم فهماً حقيقياً هو : كلى خالص . أعنى أنه ينظر إلى الكلى على أنه الحقيقة الواقعة Reality ولكنه لا يمسك مع ذلك عن إدراك الأفراد الحسية الجزئية . لكنه ينظر إليها على أنها ليست الموضوع الحقيقى . أو هو ينظر إليها على أنها ظاهرة Appearance . ومن هنا فإنه ينظر إلى تعدد عالم الحواس على أنه قناع يخفى وراءه العالم الحقيقى وهو عالم كليات مافوق الحس .

الكلى يرتبط الآن بالموضوعات الحسية الفردية على نحو ما ترتبط الوحدة بالكثرة . ويصدق ذلك حتى على الكليات الحسية ذاتها ؛ فليس هناك سوى تصور واحد هو « المقدم » ، فى حين أن هناك أعداداً كثيرة من المقاعد الجزئية تتجلى فى الكثرة الموجودة فى عالم الحس . ووجهة نظر الفهم هي تلك الوجة من النظر التي تنظر إلى الكلى على أنه « القانون » ، وإلى عالم ما فوق الحس على أنه « ملكة القرانين » . وهكذا نجد أن قانون الجاذبية قانون واحد لكنه يتجلى كثرة لاحتصاها من ظواهر الجاذبية الجزئية . كما نجد من ناحية أخرى أن الكلى مثل قانون الكهرباء يظهر فى عالم الحس فى صورة لانهاية لها من الظواهر الكهربائية الجزئية ، فهذه الظواهر هي كلها « أمثلة » لقانون واحد .

٤٧٨ — الفهم مرحلة من مراحل الروح تأخذ بها معظم العلوم التجريبية :
التي تعتقد أنها تستطيع أن تفسر ، الظواهر بردها إلى «قوانين» . ولا شك
أن العلم لا يفهم الواقعة بوضوح فهو يتبقى ، ضمناً ، وجهة النظر التي ترى أن الكلي
أو القانون هو الحقيقة الواقعية الوحيدة وأن الظواهر الجزئية هي مجرد ظاهري .
لأن العلم يجد حقيقة الأشياء الجزئية والحوادث بأمرها في القوانين التي
يقال إنها تفسرها . وما يفسر ينظر إليه ، في الواقع على أنه وجود مستقل
قائم بذاته أعني حقيقة واقعية ، بينما ينظر إلى ما تفسر ، على أنه يفتقر في
وجوده إلى ماهية داخلية هي التي تفسر أعني ينظر إليه على أنه ظاهر . ومن
هنا ينظر إلى الكهرباء مثلاً على أنها حقيقة واقعية ، في حين ينظر إلى البرق على
أنه صورة واحدة من صور الكهرباء أعني شكلاً واحداً من الأشكال التي تظهر
فيها فالبرق هو مجرد صورة أو شكل أو قناع يختفي وراءه الواقع . ومن هنا
تجد أن هذا الواقع نفسه يظهر في صور كثيرة مختلفة ، فهو يظهر مثلاً في الكهرباء
السالبة والموجبة ، وفي التيار غير المرئي في أسلاك البرق ، وفي الرعد والبرق المرئي ،
وفي المغناطيسية . . . الخ وهذه ليست إلا أقنعة خارجية كثيرة أو مجرد ظاهري .
والحقيقة الواقعية هي قوة واحدة تتحد مع جميع هذه الصور المتباينة وتظل
مختفية وراءها : ولكن هذه القوة الواحدة التي تتحد مع صورها المتنوعة جميعاً
ليست هي نفسها شيئاً جزئياً وليست حادثة ولا ظاهرة ، ولكنها كلي ، وتلك
هي وجهة نظر العلم .

٤٧٩ — الكلمة الألمانية التي تقابل الفهم هنا هي كلمة Verstand Intellect
وهي نفس الكلمة التي تترجم في مواضع أخرى بالكلمة الإنجليزية
understanding للفرقة بينها وبين كلمة العقل . . . Reason (بالألمانية)

vernunft) ومن الصعب أن نقول إن سمات الفهم الخاصة بشيء متميز
عن العقل لم يؤكد هابيجل هنا تحت عنوان الفهم Intolled ، ومع ذلك فالعلاقة
بينهما واضحة فالفهم يضع تعدد الحس على أنه مظاهر في جانب ، كما يضع الكل في
جانب آخر بوصفه الحقيقة الواقعية أى أنه يضمهما في عالمين مختلفين . فطابع التفرقة
والفصل والتمييز هو الذى يقسم به الفهم . ولقد سبق أن أشرنا إلى ذلك في مكان
آخر . فضلا عن أن وجهة نظر الفهم هي أساساً وجهة نظر مقولات الماهية .
وتبعاً لهذه الوجة من النظر فالتماهى والظاهر يواجه كل منهما الآخر على
أنهما ضدان ، لأن الفهم أو ملكة القرائن ، أو عالم كليات ما فوق الحس هو
الماهية في حين أن عالم الحس هو الظاهر . ومن هنا فلن نجانب الصواب لو ترجمنا
كلمة . . Verstand في رأس هذا التقسيم الفرعى بكلمة الفهم .

القسم الثاني

الوعى الذاتى

٤٨٠ - كانت السمة التى يتميز بها الوعى الاصلى ، وهو الوعى الذى يعمل : الوعى الحسى ، والادراك الحسى ، والفهم - أن الموضوع (فقرة ٤٧١) ينظر إليه على أنه مستقل عن الذات ، أو على أنه وجود غريب لا يمكن الفكاك إليه ، وهو يمكن أن يوصف كذلك بأنه سلب للذات أو اللاذات . . أما السمة المميزة لمرحلة الوعى الجديدة التى ندرسها الآن فهى أنها ترى فى الموضوع نفسها ولا تنظر إليه على أنه وجود غريب عنها فالموضوع هو ذاتها أو هو نفسها ، وحينما يدرك الوعى ذلك فإنه يصبح رعيياً بالذات أو هو الوعى الذاتى ولقد سبق أن رأينا (فقرة ٤٧٠) أن تطور الوعى فى دائرة الظاهر يات يظهر فى صورة تطور أو سلسلة من التغيرات التى تطرأ على الموضوع .

وهكذا يظهر الموضوع هادى ذى بدء على أنه وحدة معزولة من وحدات الحس ثم على أنه مركب من الفردى والكل ، وأخيراً على أنه الكلى الخاص فى صورة مملكة القوانين . وهناك الآن تغير أبعد . فعالم كليات ما فوق الحس الذى لا يزال فى دائرة الفهم يعبر عن اللاذات أو اللاأنا ، يطرأ عليه تحول ويصبح الذات أو الذاتية . فلقد أدرك الوعى العقل أن حقيقة عالم الحس هى كليات ما فوق الحس ، وهو الآن يتخذ خطوة أبعد ويدرك أن عالم الكليات هذا ليس شيئاً غير ذاته الخاصة ، وأنه فى وعيه للعالم الخارجى ، لا يعنى فى الحقيقة

سوى نفسه . ولا يزال الموضوع خارجياً لكن هذا الموضوع الخارجى هو رغم ذلك ذات . وبالتالي فإن هذه المرحلة الجديدة تسمى بالوعى الذاتى . ويتم الانتقال من الوعى الاصلى إلى الوعى الذاتى على النحو التالى :-

الفهم يهدف أن حقيقة الموضوع هى الكلى الخالص . والكلى عبارة عن فكرة . ومن ثم فالموضوع فكرة وله طبيعة الذات المفكرة . ولكن ذلك ليس كل شيء . فالفهم ، فى نظره إلى تعدد عالم الحس على أنه ظاهر ، وإلى وحدة الكلى على أنها حقيقة واقعية . فإن يضع الحقيقة فى جانب الواحد ، فى حين يضع الظاهر فى جانب الكثير ، وهو يفصلها ويعزلها فى عالمين مختلفين ، ولكن هذا الفصل يصبح رهماً لأن الواحد ، أو الكلى إذا كان خالياً هكذا من كل مضمون جزئى فهو فراغ محض أو هو على أحسن الفروض صورة فارغة . وبالمثل فإن كثرة ، الحواس منفصلة على هذا النحو من الكلى هى خابط أعمى غير مفهوم : فمرحلة الفهم هى محاولة أخرى لتجنب التناقض القائم فى الموضوع بسبب أنه كثير فى واحد ، بأن يضع الكثرة فى عالم والواحد فى عالم آخر ، ويظن الفهم أنه ما دام أغلق عليهما على هذا النحو عالمين مختلفين فلن يتصارعا . ولكن ظهر الآن أن أحدهما لا يمكن أن يوجد بدون الآخر ، وبالتالي فإن الموضوع لابد أن يدرك على أنه واحد هو فى ذاته كثير ، أو بعبارة أخرى هو الكلية أو الوحدة التى تتحول بحركتها الذاتية إلى تنوع وكثرة . لكن الواحد الذى ينشطر إلى الجزئية ، أو الواحد الذى يضع نفسه على أنه آخر لنفسه ويظل مع ذلك متحداً مع نفسه فى هذا الآخر ، ويكشف عن تمييز حيث لا يوجد تمييز ، مثل هذا الكلى هو الفكرة الشاملة لا أكثر ولا أقل (فقرة ٣٠٧ و ٣١٤ حتى ٣١٨ ، والفكرة الشاملة هى بالضرورة الذاتية (٢٢١) . ومن هنا فإن الموضوع هو الآن الذاتية . وبعبارة أخرى : الذات ترى أن ما هو حقيقى فى الموضوع هو فى

بساطة نفسها ، فهي ترى صورتها الخاصة الخاصة وانعكاسها في مرآة الموضوع .
فهي لم تعد تجد أن الموضوع هو بمثابة اللا أنا الغريب ولكنه وجودها الخاص
نفسه وهذا هو الوعي الذاتي .

٤٨١ — وسوف يكون الاستدلال في القسم الأخير أكثر روضوحاً لو أننا
أشرنا إلى ، تفسير ، الظواهر من خلال القوانين الذي يقدمه لنا العلم كما سبق أن
رأينا . فمن الواضح أن هذا التفسير تحصيل حاصل تماماً . لأن تفسير الظاهرة
عن طريق القانون لا يعنى سوى الظاهرة بنفسها . لأننا إذا ما وضعنا الحادثة في
في صورة كلية لوجدنا أنها القانون . فإذا ما تساءلنا لماذا تقع الحادثة الجزيئية فإن
مثل هذا التفسير لن يجيب إلا بقوله إنها تحدث الآن لأنها تحدث باستمرار .
وبعبارة أخرى : إننا إذا ما فسرنا البرق بالكهرباء ، فإتينا نجعل البرق يفسر نفسه
لأن البرق هو الكهرباء ، وجميع الظواهر المختلفة ، وصور الكهرباء الأخرى هي
كهرباء ، فإذا لم تكن الكهرباء متحدة في هوية واحدة مع صورها المختلفة لأمكن
عندئذ القول بأن الكهرباء هي شيء مختلف عن صورها التي تظهر فيها . لكن
الواقع أن الكهرباء ليست شيئاً سوى هذه الصور . ومعنى ذلك أن « الواحد » ،
أو الكهرباء ، أو القرة ، أو القانون ، أو الكللي ليست ، كما يفترض الفهم ، شيئاً
منفصلاً عن الكثرة أو التعدد لكنه متحد معها في هوية واحدة ، متحدة مع كثرة
الظاهرة الجزيئية التي تتجل فيها . وهكذا نصل إلى نفس النتيجة التي وصلنا إليها
فما سبق ، أعنى أن « الواحد » هو « الكثير » . أو أن الموضوع عبارة من كل
يتجزأ إلى أجزاء وتلك هي لفكرة الشاملة أو الذاتية . وهكذا فإن حقيقة
الموضوع ليست هي الكللي المجرد الفارغ الذي يقول به الفهم ، ولكنه الكللي
العينى ، أو الفكرة الشاملة ، التي تتحد مع الذاتية في هوية واحدة .

٤٨٢ — هناك سوء فهم ساذج لكنه محتمل الحدوث علينا هنا أن نتجنبه ،
فنحن عندما نقول أن الروح يعرف الموضوع الآن على أنه ذاته ، فإن ذلك

لا يعنى بالطبع أن الروح الفردى يتمثل على الموضوع على أنه نسخة مطابقة لذاته الفردية . فزيد من الناس حين ينظر الى المنزل لا يحق له أن يقول: " هذا المنزل هو فى بساطة زيد . فالروح بصفة عامة ، أو منظراً اليه فى جوانبه الكافية ، (أنظر فقرة ٤٤٥) هو الذى يرى للعقل الكلى فى الموضوع . فزيد يستطيع أن يرى نفسه فى المنزل بمقدار ما يوجد فيه من عقل كلى ، لكن الجانب الذى يراه هنا ليس هو صفاته الشخصية ليس هو عقله بوصفه هذا العقل ، ولكنه العقل بما هو عقل .

٤٨٣ — يتطور الوعى الذاتى فى ثلاث مراحل (١) - الميل الفطرى أو الرغبة (٢) الوعى الذاتى المعرفى (٣) الوعى الذاتى الكلى .

القسم الفرعى الأول

الميل الفطرى أو الرغبة الغريزية

٤٨٣ — لا يكشف الوعى الذاتى عن نفسه على نحو مباشر أو صريح ، لكنه يتخذ فى البداية صورة الشهوة أو الميل الفطرى . فالوعى يعرف الآن أن الموضوع هو ذاته ، لكن الموضوع يظل مع ذلك موضوعاً خارجياً أى جزءاً من العالم الخارجى أعنى شيئاً فيزيقياً . غير أن الوعى يشعر أن هذا الشيء الفيزيقى هو ، فى أساسه ، ذاته . ويتضمن هذا الموقف تناقضاً وتنافراً ، لأن الموضوع من ناحية هو الأنا ، بينما هو من ناحية أخرى اللا أنا ، وهو من ناحية يتحدد معنى فى هوية واحدة ، لكنه من ناحية أخرى شيء مستقل عنى ذو وجود خاص قائم بذاته ، وهكذا نجد أن موقف الروح فى هذه المرحلة يتألف من عاملين بينهما تنافر وهما (١) ما دام موضوع الروح هو الروح نفسها فإن موقفها يعبر عن ذاتى ، ولكن (٢) ما دام الموضوع لا يزال وجوداً خارجياً مستقلاً ، أعنى أنه ليس هو الروح نفسها فإن الروح ، إلى هذا الحد ، لا تزال تتخذ موقف الوعى الأسمى ، ومن ثم فإن الروح لم تتطور تماماً من صورتها الدنيا بعد وهى صورة الوعى الأسمى ، فالوعى الذاتى لم يتطور تطوراً كاملاً ، لكنه لا يزال حتى الآن نصفه وعى ذاتى ونصفه وعى أصلى

ولهذا فإن الوعى الذاتى لابد أن يطور نفسه أكثر من ذلك فهو لابد أن

يصبح وعياً ذاتياً خالصاً ، وهو لا يستطيع أن يصل إلى هذه المرحلة إلا بطريقة واحدة وهي أن يتغلب على المرحلة الدنيا التي يمثلها عامل الوعي الأصلي المحض الذي يشده إلى الوراء إن صح التعبير . وسبب وجود هذا الجانب ، بجانب الوعي الأصلي الذي ينبغي عليه أن يتخلص منه ، يرجع إلى أن موضوع الوعي لا يزال عبارة عن لا أنا مستقل ، فالموضوع من ناحية متحد في هوية واحدة مع الذات التي تفكر فيه ، ولكنه لا يزال من ناحية أخرى موضوعاً خارجياً مستقلاً . ولهذا فإن الوعي الذاتي لا يستطيع أن يزيل هذا التناقض الداخلي ويطور نفسه إلى الوعي الذاتي الكامل ، إلا بإلغاء هذا المستقل القلم بذاته للموضوع . والواقع الذي ينشأ هنا لإلغاء استقلال الموضوع هو رغبة أو شهوة أو ميل فطري وهي تحقق غرضها بتدمير الموضوع واستهلاكه . وعلى ذلك فدافع الجوع ، وهو يمثل الرغبة في أبسط صورها يقف أمامه الموضوع ، وهو الطعام في هذه الحالة ، في بداية الأمر على أساس أنه موضوع مستقل ، فإذا ما اتهمته فإنني بذلك أحطم وجوده المستقل في العالم ، وأجعله جزءاً من نفسي ، وهو بذلك يكف عن أن يكون لا - أنا تواجهني . وعلى الرغم من أن هذا الموقف يكون في حالة الجوع غاية في الوضوح ، فإن هيجل يذهب إلى أن كل ألوان الرغبة أو الشهوة لها نفس هذه الطبيعة الداخلية الجوهرية . وهي تعتمد على الإندفاع نحو إلغاء استقلال الموضوع وتدمير وجوده الخاص عن طريق عمله مجرد تابع لي ، وبالتالي جزءاً مني ومن عالمي . وهو يتخذ في أبسط صورة له شكل التدمير الفعلي للموضوع .

القسم الفرعى الثانى

الوعى الذاتى المعرفى . .

٤٨٥ — لا يزال ينظر إلى الموضوع ، فى مرحلة الرغبة ، على أنه شىء طبيعى لا حياة له كالطعام مثلا ، فالأنا الفردى لم يصل بعد إلى معرفة وجود الذوات الأخرى فى العالم . فموضوعه منذ بداية تطوره حتى هذه اللحظة هو أشياء لا أشخاص . وبالتالي فإن موقفه هو موقف الأنا وحده . . . Solipsist إن صح التعبير ، فلا شىء يوجد فى العالم سواه ، هو والأشياء الطبيعية التى تدور فى فلكه على نحو ما تدور الكواكب حول الشمس . ولقد أدركت الذات هذه الأشياء على أنها ليست ، من حيث الأساس ، سوى ذاتها وسعت ، فى مرحلة الرغبة ، إلى تدمير أى مظهر من مظاهر الاستقلال وتتعرف المرحلة الجديدة التى وصلنا إليها من مراحل الروح ، أخيراً ، على وجود الذوات الأخرى فى العالم . فموضوعها هو الآن ذات أخرى . والروح ترى نفسها الآن ، لافى موضوع فزيقى ، بل فى ذات أخرى تشبهها ، ولما كانت الذات الأخرى هى صورة لنفسها وما دامت فى هذه الذات الأخرى لا تزال ترى نفسها ، فإنها الآن ارن من ألوان الوعى الذاتى وما دامت الآن تعرف ما لم تعرفه من قبل ، أعنى وجود الذوات الأخرى ، فهى لذلك تسمى الوعى الذاتى المعرفى .

٤٨٦ — لكن كيف ثم استنباط هذه المرحلة من مراحل الروح ؟ . .
ما دام كل تغير يظهر فى دائرة الظاهر يات على أنه تغير فى الموضوع لافى الذات .

فإن الانتقال سوف يكون إنتقالاً من موضوع الرغبة إلى الموضوع الجديد وهو الذات أو الذرات الأخرى . وسوف نجد أن الموضوع الفيزيائي للرغبة قد تحول إلى ذات واعية . وقد يبدو ذلك خيالياً . لكن إذا ما أدركنا طبيعة العملية التي يسير عليها هيجل هنا سوف يزول هذا الظاهر الخيالي الغريب ، ذلك لأننا عرضة لأن ننسى دائماً أن التحول هنا تحول منطقي فحسب وليس تحولاً زمنياً . فهذا التحول لا يعنى مثلاً أن قطعة الخبز التي كانت باستمرار حقيقة واقعية يمكن أن يتحول إلى شخص ما ، لكن المقصود أن فكرة ذات أخرى موجودة ضمناً في فكرة الموضوع المرغوب ويمكن أن تستبطن منها استنباطاً منطقياً . إن وجود الرغبة أمر مألوف لكل إنسان بوصفه واقعة حقيقية fact . وما يحارل هيجل أن يفعله هنا هو أن يكشف عن الطابع الكلي للرغبة أعنى عن ماهيتها وطبيعتها المخفية ، فهو يحاول الآن أن يبرهن على أننا سوف نجد ، إذا ما فهمنا الطبيعة الداخلية الجوهرية للرغبة ، أنها تتضمن وجود فكرة أبعد هي وجود وعى آخر غير وعى الذات التي نرغب .

٤٨٧ — وعلى كل حال فإن الاستنباط أو الانتقال الحالى ليس سهلاً ولا يسيراً . وهو معروض على نحو أوضح في كتاب دظاهريات الروح ، ، فالفرض الذي تستهدفه الرغبة من اللتمام موضوعها هو تدمير استقلال الموضوع الذي يبدو أنه يزاحم استقلالها الخاص . والموقف الذي يتخذه الوعى الدائى في هذه المرحلة هو أن الموضوع هو ذاته ، وليس مستقلاً عنه ، وبالتالي فإنه هو نفسه الوجود الوحيد المستقل في العالم . ولما كان الموضوع يصر في إلحاح وعناد أنه هو الآخر ذو وجود مستقل فإن الذات تشرع في تدميره . وهى تسعى بذلك إلى بلوغ الرضا الكامل لإحساسها بذاتها أعنى إحساسها بأنها الوحيدة الموجودة حقاً . لكن تنشأ الآن مشكلة جديدة . فالقول بأن الذات لا تستطيع أن تبغ هذا

الشعور المنتصر إلا بتدمير الموضوع يكشف لنا عن اعتمادها على الموضوع في تحققها الذاتي الكامل إذ ما لم يكن الموضوع وجود مستقل لما استطاعت الذات تدمير هذا الاستقلال ، ولما استطاعت بالتالي أن تصل إلى التحقق الذاتي . ومن هناك فإن الذات تعتمد على الموضوع . والموضوع إلى هذا الحد ، وجود مستقل . فالذات تحطم استقلال الموضوع ، لكن استقلال الموضوع يبرز ، بنفس فعل الذات ، على نحو غير متوقع مرة أخرى . والذات تنفى الموضوع لكن عاجزة عن التخلص منه ، أو أن تبلغ معناها الكامل بالذات ، أو أن تشعر أنها الوجود الوحيد المستقل في الكون . ومن هنا فإذا ما أراد الوعي الذاتي الآن أن يطور نفسه إلى أقصى حد فإن الموضوع لابد أن يلقى نفسه مادامت الذات عاجزة عن إلغائه . ولكن الموضوع حين يلقى نفسه يصبح وعياً ، أعني يصبح ذاتاً أخرى . لأنه : ما دام الموضوع يظل موجوداً في نفيه لذاته فإنه حين يفعل ذلك يكون في الوقت نفسه مستقلاً أهني أنه يصبح وعياً . . . (١) .

وهذه الخطوة الأخيرة في البرهان هي التي يصعب تلخيصها ، لا سيما عبارة « ما يلقى نفسه ، يصبح وعياً » . فالفكرة هي أن الوعي هو ما يخرج من نفسه بحيث يصبح موضوعاً لذاته ، وهو بالتالي يحدث تمييزاً داخل ذاته بحيث يظهر دن ذاته آخر أعني موضوعاً . فالموضوع عندئذ هناك خارج الروح ، لكنه لا يزال من الضروري أن يصبح معروفاً . لكن الذات بنفس الفعل الذي تقوم به لمعرفة تده مرة أخرى إلى ذاتها وبالتالي تلقى التمييز الذي صنعته ، وهي حين تلقى التمييز تلقى معه آخرية الآخر ، أي أنها تنفى الآخر ، وما دام الآخر

هو أيضاً ذاتها فانها بالتالى تنفى ذاتها . وحين يصل موضوع الرغبة إلى نفي ذاته فإنه يصبح بهذه الطريقة وعياً . وهكذا يتحول موضوع الرغبة إلى ذات أخرى واعية ، ويكون لدينا ههنا : الوعي الذاتى المعرفى . ومع ذلك فالانتقال غامض إلى أبعد حد . وإن كنت أعتقد أن شرح الموسوعة ، يحتمل هذا التأويل (راجع الموسوعة فقرة ٤٢٩) .

٤٨٨ — ولكن على الرغم من أن الذات مضطرة الآن إلى الاعتراف بوجود الذوات الأخرى ، فإننا ينبغي ألا نفترض أنها تقبلهم في الحال في عالمها . إن هدف الذات في الوقت الحاضر أن ترى في نفسها الوجود المستقل الوحيد وأن تدمر أى استقلال يراحمها . والذات الأخرى ، لمجرد أنها ذات ، تزعم لنفسها استقلالاً مماثلاً للذات الأولى . وبالتالي تحاول كل منهما أن تدمر الأخرى حتى تحتفظ لنفسها بالشعور بأنها الحقيقة الراقية كلها . ويؤدي ذلك إلى صراع بين الحياة والموت . لكن سرعان ما يتضح أنه إذا ما دمرت إحدى الذوات الأخرى بالموت فسوف تلقى موضوعها الخاص وتؤدي إلى تناقض جديد . لأن الوعي الذاتى هو وعى ذاتى لسبب واحد هو أنه حين يتأمل الذات الأخرى فإنه يتأمل نفسه ، ومن هنا فإن تدمير الذات الأخرى سوف يكون تدميراً لذاته في الآخر ، وهو حين يفعل ذلك فإن الوعي الذاتى يحطم نفسه ويناقض بذلك ، بل ويحبط ، مسعاه الخاص في أن يكون الوعي الذاتى للوحيد . ولهذا تراه بدلاً من أن يدمر الذوات الأخرى بالموت يحاول الآن أن يحطم فحسب كيانه المستقل عن طريق جعله يعتمد عليه اعتماداً مطلقاً ، وتظهر هذه النتيجة عبر التاريخ في نظام الرق حيث نحمد السيد هو وحده صاحب الوجود المستقل بينما يهبط العبد إلى مستوى « الشيء » .

وسوف نلاحظ أنه لكي نبين هذه النتيجة فإن هنا شرطاً ضرورياً هو أن

تكون إحدى الذوات أقوى من الذات الأخرى بحيث تبلغ مرحلة السيادة وترد الأخرى إلى مستوى الرق والعبودية . ولم يحاول هيجل ، فيما أعلم ، أن يستنبط هذه اللامساواة لكنه يدمسها في حديثه على نحو تجريبي . وفضلاً عن ذلك فإن من المستحيل عليه ، وفقاً لمبادئه ، أن يستنبط هذه اللامساواة ، لأن مثل هذه اللامساواة هي نتيجة للخصائص الفردية للأفراد المتطاحة ولا تشكل جانباً من الماهية الكلية للروح . بما هي روح . وتلك الماهية هي التي تعتمد عليها وحدها فلسفة الروح .

٤٨٩ - ويلاحظ هيجل (١) أنه في نظام السيادة والعبودية نفبثق البدايات الأولى للحياة الاجتماعية للإنسان . فهي تعتمد على القوة . ولهذا تبدأ المنظمات الاجتماعية من القوة . وهذا لا يعني على كل حال أن المجتمع يقوم على القوة ، أو أنه يتخذ من القوة مبدأ له ، فأصل الشيء . وهذا واحد من أعظم الدروس التي تعلمنا إياها الفلسفة المثالية بصفة عامة ، لا يقدم لنا مفتاحاً لطبيعته الجوهرية ، فليست القوة . وي . البداية الخارجية للدول لا مبدأها الباطني الجوهري ، (٢) .

لو كانت هذه الملاحظات تستهدف الإسهام في علم التاريخ لكان من الممكن تقديمها على أسس تاريخية مختلفة . فالقول بأن الأصل الفعلي للمنظمات الاجتماعية إنما يوجد في نظام الرق قد لا يكون صحيحاً ، لكن مثل هذا النقد سوف يدل على غلط حول منهج هيجل ومغزاه من الضروري أن نحذر منه على الدوام . فهيجل إنما يستنبط التسلسل المنطقي لظواهر الروح ومن الممكن أن يكون التسلسل التاريخي على نحو مختلف .

(١) فلسفة الروح فقرة ٤٣٣ .

(٢) نفس المرجع .

القسم الفرعى الثالث

الوعى الذاتى الكلى

٤٩٠ — وصلنا الآن إلى مرحلة يستطيع فيها الوعى الذاتى أن يتعرف على ذاته بوصفها وحدها الوجود المستقل ويتفنى ويلغى استقلال الآخر . فلا يكون العبد وعياً ذاتياً لأن استقلاله الذاتى قد انقضى ، ولكنه يظل فى مرحلة الوعى الاصلى فحسب . ذلك لأن الاستقلال يعتمد على رؤية الذات إنه ليس هناك آخر حقيقى بالنسبة لها ، وأن الذات الأخرى هى ، من حيث الأساس ، ليست إلا نفس الذات . وذلك هو الوعى للذاتى الذى يعنى نفسه فى الآخر ، ومن هنا فإن الوعى الذاتى والوجود المستقل شيء واحد . والعبد حين يفقد الوجود المستقل يفقد كذلك الوعى الذاتى . ولهذا فإن موقفه الآن هو أنه وعى فحسب . وموضوعه بالتالى ، ليس ذاتاً أخرى وإنما أشياء جامدة يقف منها موقف الرغبة أو الاشتهااء ومن ذلك فهو لهذا السبب لا يدمر الموضوع ، ولكنه الآن يشكله ويحوّله بعمله ليصبح شيئاً يستمتع به السيد .

وننتج من ذلك نتيجتان : الأولى أن الوعى الذاتى للسيد يجد أن استقلاله يعتمد على العبد ، لأنه لا يصبح مستقلاً إلا عن طريق إلغاء استقلال الذات الأخرى فحسب . ولهذا فإن هذا الاستقلال يناقض نفسه ، ويتهول إلى اعتماد الآخر . والنتيجة الثانية : — هى أن العبد عز طريق العمل والشغل يصل إلى الاستقلال ، إلى الوعى الذاتى . لأنه حين يشكل الموضوع يحوّله إلى آخر بأن

يضع نفسه فيه بحيث لا يعود مجرد موضوع مستقل وإنما يصبح ما تفعله إرادته،
فهر الآن يعتمد عليه . وحين يلقى العبد استقلال الموضوع على هذا النحو فإنه
يبلغ مرحلة الوعي الذاتي ، لأن استقلال الموضوع هو الذي يؤلف الوعي الأصلي
والغناء هذا الاستقلال يؤدي إلى تطور الوعي الذاتي . وهو [أى العبد] حين
يضع نفسه في الموضوع فإنه يرى فيه نفسه ، وإدراكه لنفسه في الآخر هو :
الوعي الذاتي .

ومكذا يجد السيد أن استقلاله يعتمد على العبد . وهذه الحقيقة ذاتها تبرهن
على استقلال العبد ، وحين يضطر السيد إلى الاعتراف باستقلاله فإنه يعترف به
على أنه وعي ذاتي آخر . لأن الاستقلال والوعي الذاتي شيء واحد ، والعبد
بدوره يعرف نفسه الآن على أنه وعي ذاتي . ومن هنا فإن كلا منهما يعرف
بالآخر ويقبله على أنه وعي ذاتي . ومن ثم فإن الموقف الذي وصلت إليه الروح
الآن هو ما يأتي : بدلا من أن تعترف الذات بأنها هي وحدها الموجود
المستقل الواعي لذاته في الكون فإنها تعترف بالذوات الأخرى بوصفها وجوداً
واعياً لذاته . وهذا القبول المتبادل بين جميع الذوات هو الوعي الذاتي الكلي

القسم الثالث

العقل ... Reason

٤٩١ — تعترف الذات الآن باستقلال الذوات الأخرى ، لكن ما دامت الذات الأخرى هي بالنسبة لوعي الذاتي عبارة عن وعي ذاتي آخر فإنها ، بالتالي ، عبارة عن نفسى أو ذاتي . وهكذا تتخذ الذات ذاتاً أخرى موضوعاً لها وهي حين تتأمل هذه الذات إنما تتأمل نفسها . ومن ثم فهناك عاملان الآن : الأول الموضوع وهو آخر مستقل . والثاني : الموضوع وهو ليست شيئاً سوى ذاتي أعني أنه ليس آخر مستقلاً . فالذات تفرقة بين ذاتها وموضوعها ، ولكنها مع ذلك تقرر أن هذه التفرقة ليست تفرقة خارجية وإنما هي داخل ذاتها بحسب . فالذات تهجد الموضوع يواجهها لكنها تتغلب عليه وتجاوزه وتحفظ به في جوفها وتلك هي وجهة نظر العقل Vernunft لأن العقل هو المبدأ الذي يسلم بالتميز والفرقة لكنه يرى في الوقت ذاته الهوية التابعة وراءه . وهذا هو مبدأ هوية الوجود الذي هو مبدأ العقل ، فالموضوع الآن متميز عن الذات لكنه متحد معها في وقت واحد .

وسوف نلاحظ أن العقل بوصفه تطلع الثالث في المثلث الذي يشمل الوعي

- الوعي الذاتي العقل - هو وحدة الضامين الآخرين. لموقف الوعي هو أن الموضوع
الذاتي مستقل أعتى متميز عن الذات . وموقف الوعي الذاتي هو أن الموضوع
متحد مع الذات في هوية واحدة . أما العقل فهو يجمع بين هذين الموقفين المجردين
في مركب واحد . فالموضوع الآن متميز عن الذات ومتحد معها في وقت واحد
لأنه : الهوية في التباين .

الفصل الثالث

علم النفس — الذهن Mind

٤٩٢ — النفس Soul التي كان يدرسها علم الانثروبولوجيا - كانت عبارة عن مونا د monad يشمل في جوفه الوجود كله ولا يبقى شيء خارجه . ولقد حدث ذلك لانه لم يكن ثمة موضوع قد ظهر إلى الوجود بعد . ولقد تحولت الروح في الظاهريات ، إلى وهي يشطر نفسه شطرين يضع جانباً منهما على أنه الموضوع الخارجى الذى يواجهه وبقيده . ولهذا فقد كانت النفس هي الروح الذاتى في مرحلة الكمون أو الضمنية في حالة وحدة لا تمايز فيها . لقد كانت هي الروح الذاتى في الآخر ، في ضده ، أعني في موضوع . لقد كان الروح الذاتى د خارجاً عن نفسه . أما الذهن على نحو ما يدرسه علم النفس فهو عودة الروح الذاتى د في ذاته ولذاته .

٤٩٣ — لقد سبق أن وصلنا بالفعل في مرحلة العقل (فقرة ٤٩١) إلى الموقف الذى تتغلب فيه الذات على الموضوع وتحتويه في جوفها وتلقى تخارجه وآخريته . وحين تجد الروح أن موضوعها ليس حقيقة مستقلة وأنه ليس شيئاً إلا نفسها ، أعني حين تجد أنها هي الحقيقة كلها ، فإننا نكون قد بلغنا أعلى مرحلة للروح الذاتى وهي مرحلة الذهن Mind . لقد كان الصراع الماضى الذى بذلته الذات في دائرة الوعي تستهدف التعرف على نفسها بوصفها الحقيقة الوحيدة ولقد كان ذلك هو أول ما حاولت القيام به حين أنكرت وتجاهلت ، بل

ودمرت ، الموضوع المستقل الذى يواجهها بوصفه حقيقة مضادة . ولقد انتهت
أخيراً إلى قبول الموضوع حين عرفت أن هذا الموضوع ليس حقيقة مستقلة
وإنما هو ذاتها فحسب . وهكذا يتحول الموضوع إلى ذات ويصبح التمييز بينهما
داخل حدود الذات نفسها ، وتصبح الذات من جديد هى وحدها ما هو موجود
وذلك هو الذهن Mind ودراسته فى هذه المرحلة ما يسميه هيجل بعلم
النفس .

٤٩٤ — الكلمة الألمانية التى تقابل الذهن Mind هنا هى Geist . . التى
ترجم كذلك بالروح Spirit وهى نفسها الكلمة التى استخدمت فى وصف
الموضوع الذى تدرسه فلسفة الروح بصفة عامة . ومن هنا فإن لكلمة Geist
(الذهن Mind أو الروح Spirit) معنيين عند هيجل : معنى واسع ومعنى ضيق
ويجب أن نتذكرهما وأن نفصل بينهما . فهى تعنى أولاً : الوجود الروحى ، بصفة
عامة ، الذى يبدأ تطوره فى علم الاثروبولوجيا والذى يستمر خلال فلسفة الروح
كلها . وهى تعنى ثانياً : بصفة خاصة أعلى مرحلة من مراحل الروح الذاتى وهى
التي نبحثها الآن فى هذا الفصل . ولقد سبق أن رأينا أمثلة لهذا الاستخدام المزدوج
عند هيجل للمصطلحات ، فالفكرة Idea ، مثلاً ، قد تعنى بصفة عامة موضوع
المنطق كله ، أو هى قد تعنى الدائرة الأخيرة من مقولات الفكرة الشاملة Notion
والكلمات التى تشير إلى المقولات أو تدل على حالات ذهنية قد لا تكون كافية
لتأدية المعنى ، ولهذا السبب فإن الكلمة الواحدة قد تستخدم بمعنيين أو ثلاثة .

٤٩٥ — لم يعد يواجه الذهن Mind الآن موضوع غريب لأنه لم يعد هناك
إدراك حسى أو أية حالات مماثلة ، لأن مثل هذه المراحل من تطور الروح مقيدة

والمعالم الخارجى . فن الواضح أن ذلك يصدق على الإدراك الحسى . وهو يصدق كذلك على ذلك اللون من الوعى الذى يتخذ موضوعه ذوات أخرى ، لأن هذه الذوات الأخرى هى جزء من المعالم الخارجى . أما الآن فنحن أمام العمل الحر للروح ذاتها أعنى الروح التى ترتفع فوق العالم الخارجى وتعمل فى عالمها الخاص وهذا هو الذهن الذى ندرسه الآن . وأعمال الذهن هذه هى : التمثيل Representation ، والتفكير . . Thinking ، والإرادة Willing . والتمثيل فى هذه الدائرة يقابل الإدراك الحسى فى الدائرة السابقة فهو نتاج لتخييلات ذهنية ، الخ : وموضوع الذهن فى مثل هذه التخييلات ليس شيئاً خارجياً لكن صورة ذهنية أو تصوير ذهنى يوجد داخل الذهن ويعبر عن نشاطه الحر الخاص أما التفكير والإرادة فهما كذلك أعمال حرة لذهن ارتفع عن العالم الخارجى ويعمل الآن فى دائرته الخاصة .

٤٩٦ - ويقع الذهن بوصفه موضوع علم النفس فى ثلاثة أقسام فرعية

هى : -

(١) الذهن النظرى أو المعرفة

(٢) الذهن العملى أو الإرادة .

(٣) الذهن الحر . والانتقال من الذهن النظرى إلى الذهن العملى سوف يتم فى مكانه المناسب . لكننا نود أن نقول الآن إنه قد سبقنا الإشارة إلى ضرورة تطورها داخل هذه الدائرة . وذلك حين عرضنا لفكرة الشاملة للروح ذاتها ، فالروح لا تدرس موضوعاً غريباً عنها وإنما تدرس نفسها . ومن هنا فمضمونها الذى هو ذاتها موجود بالفعل أو يحمل صفة الوجود ، وتعتبر الروح على هذا

المضمون داخل ذاتها . ومن هنا فهي تحمل طابع البحث في شيء موجود بالفعل
ثم تعثر هي عليه وهذا هو جانب المعرفة . لكن هذا المضمون ، من ناحية
أخرى ، هو مضمونها الخاص ، وهو بما هو كذلك لا يكون شيئاً تعثر عليه
ولكنه على العكس شيء تصنعه هي . وهذا الصنع والشكيل للمضمون هو الجانب
العملي للذهن أعني أنه جانب الإرادة .

القسم الأول

الذهن النظرى .. Theoretical Mind

٤٩٧ — **الذهن النظرى هو الذهن فى مباشرة** ، لأنه على الرغم من أن مضمون الذهن هو خاص به فإنه لا يتحقق من ذلك فى بداية الأمر . فمضمونه فى البداية هو شيء موجود ، له مباشرة ، وله وجود ، إذا يثر عليه وهو موجود . ولا يكون موقف للعقل حين يجد شيئاً موجوداً أمامه بالفعل إلا موقف من يصل إلى معرفة هذا الشيء الذى وجدته قائماً ، وذلك هو العلم بالشيء أو المعرفة به أو **الذهن النظرى (١)** : ومراحل تطوره هى الارتفاع التدريجى نحو التحقق من أن مضمونه هو المضمون الخاص به فعلاً . وهذه المراحل هى (١) - الحدس intuition (٢) - التمثيل (٣) - التفكير .

(١) قارن فيما سبق فقرة ٢٣٩

القسم الفرعى الاول

الحدس . . . Intuition

٤٩٨ — أول مرحلة هي بالطبع مرحلة مباشرة (١) . فلن نجد فيها أى توسط لكننا فى الوقت نفسه ، بالضرورة ، معرفة Cognition أو هى فعل حر للذهن الذى سيكون له ، بما هو كذلك ، لون من طبيعة الحكم أو التفكير رغم أنه لم يتطور بعد إلى هذه المراحل . ومثل هذه المعرفة المباشرة ، أو مثل هذا الحكم الذى لم يصبح بعد حكماً ، هو : الحدس . . . وهو لا يمكن أن يكون حكماً لأن الحكم يتضمن توسطاً ، لكنه مع ذلك معرفة . وهو من ثم شعور لا يقوم على أسس ، لأن القيام على أسس يحتاج إلى توسط ، أو إلى مبرر بحيث نقول أن الشيء هو على هذا النحو . لكنه شعور غريزى بالواقع أو إدراك حدسى لها . ونحن جميعاً خبرنا المشاعر الغريزية التى تدلنا على أن الواقعة كذا وكذا هى شجرة رغم أننا لا نستطيع أن نحدد لذلك مبرراً . ويمكن أن يصدق ذلك على مجالات الأخلاق ، والدين ، والسياسة أو أية مجالات أخرى : وهذا هو الحدس .

٤٩٩ — كثيراً ما يوضع فى سمو الحدس وعلو مكانته ، حتى قيل إنه أسهى وأجل من عملية التفكير . وفى أيامنا هذه يوجد من الفلاسفة من يجهر بهذا

(١) أنظر فيما سبق فقرة ٢٣٩

الرأى . لكتنا ما هنا نجد أن هيجل يضع الذهن فى أدنى مرتبة من مراتب الأفعال الحرة للذهن ، وهو فى الوقت نفسه يشير إلى أوجه النقص فى الحدس ، أعنى ذاتيته . فقد يتضمن حدس ما حقيقة لكنه يعرضها فى صورة اللاحقيقة ، فى صورة شىء خاص بالذات التى تحدىس ، فهو مجرد انطباع ذاتى للفرد ، ويخلو تماماً من السكلية .

... هـ — والحدس ، فيما يرى هيجل ، يتضمن عاملين على قدر كبير من الأهمية لنطور التالى للذهن . فهو يتضمن أولاً : الانتباه attention الذى هو تركيز اتجاه الذهن ، أعنى الاتجاه الذى تجمع فيه الذات نفسها وتركز فيه ذاتها فى طريق معين . ويظهر الانتباه هنا لأول مرة لأنه فعل حر للذهن ولهذا لم تتضمنه المراحل السابقة للنفس أو الوعى . إذ تظهر الآن فقط الأفعال الحرة للذهن مثل الانتباه فى دائرة علم النفس أثناء معالجتنا للروح بالمعنى الضيق للسكلية .

وهو يتضمن ثانياً : الشعور Feeling . والشعور الذى يتألف منه الحدس ، مثله مثل الشعور المحض ، شىء ذاتى وداخلى لحسب . ولكن لما كان الحدس صورة من صور المعرفة ، فإن الشعور بأن كذا وكذا شىء على هذا النحو ، لا يكون ذاتياً خالصاً وإنما يتضمن إشارة إلى الموضوعية ، أعنى إشارة إلى الخارج . وهو بذلك يتضمن تخارج الشعور الداخلى ، وإسقاطه فى الزمان والمكان على أنه شىء موجود . وهكذا نجد أن الحدس ليس شعوراً فـسب ، كما أنه لا يتطور تطوراً كاملاً إلا حين يوجد هذان العاملان . عامل الانتباه وعامل التخارج .

التقسيم الفرعي الثاني

التمثيل Representation

٥٠١ — الحدس هو شيء خارجي وداخلي في آن مما . لكن خارجيته هي نتيجة لنشاط الذهن نفسه ، فالذهن هو نفسه الذي يجعل الشعور متخارجاً . ومن ثم فهذا التخارج هو تخارجه الخاص ، أو بعبارة أخرى هو تداخل . وهكذا يتحرك الحدس من الإشارة إلى الخارج ويصبح داخلياً ، وهذا هو التمثيل Vorstellung . (١) ويسير التمثيل في ثلاث مراحل هي : الاسترجاع ، والتخيل ، والتذكر .

(١) الاسترجاع Recollection

٥٠٢ — لقد أصبح الخارجي داخلياً ، فما كان في الزمان والمكان الخارجيين قد انتقل الآن إلى الزمان والمكان الذاتيين أو الداخليين . فهو إذن تصوير image أو صورة . وهكذا نجد أن الوردة المراجعة بالفعل موجودة في مكان خارجي . لكن تصويري الذهني للوردة يصورها كما لو كانت في مكان تخيلي وداخلي تماماً كتمثيل الوردة ذاتها . وهكذا يكون لدينا : استرجاع .

٥٠٣ — والتصوير عابر إذ سرعان ما يختفي (وهذه الواقعة لم يستبسطها

(١) هذا هو المعنى الوحيد ، رغم ما قد يكون فيه من غموض وشكوك ، إذ استطعت أن أستخلصه من فقرة غاية في الغموض شرح فيها هيجل هذا الانتقال (انظر فلسفة الروح فقرة رقم ٤٥٠) .

هيجل لكنه يقرر ما فحسب) لكن ذلك لا يعنى أن معاملته تطمس أو تمحى من
الذهن وإنما يظل مخزوناً فيما تحت عتبة الشعور على استعداد للظهور من جديد في
أى وقت . ويوضح هيجل ذلك بالفرقة بين ما هو مستتر ضمنى وبين ما هو
صريح عانى ، أو ما هو بالقوة وما هو بالفعل فالأنا التى تكون ضمنية أو فى
ذاتها تكون بمثابة الكلية الفارغة الحاوية لكنها مع ذلك كلية تمايز نفسها
بسبب أنها فكرة شاملة (فقرة ٢٢١) وهى بما هى كذلك عبارة عن قوة
(أو كون) لمضموناتها النوعية الخاصة ، فالتصوير الذى اختفى قد انسحب إلى
هوة مظلمة من إمكانيات الذهن . ومن هنا كان الحديث عن التصوير
image والأفكار Ideas . . . إلخ بوصفها موجودة بالفعل فيما تحت الشعور
حديثاً سخيفاً لا معنى له يعادل نسخ الافتراض أن شجرة البلوط موجودة فعلاً
في بئرتها بمعنى أن بجها قويا بما فيه الكفاية يستطيع أن يكشف الأجزاء
والأعضاء الفعلية لشجرة البلوط .

التصوير ، بوصفه صورة للعنىء بعد أن تقطعت صلته وعلاقته بالأشياء
الجزئية الأخرى ، يفقد طابع الجزئية ويتخذ طابع الكلية ، بحيث يصبح تصويراً
معمماً مخزوناً فيما تحت الشعور أو ما دون عتبة الوعى . وحين تتلقى انطباعات
جديدة يندرج تحت التصوير العام المناسب ، وهذا الفعل يشكل ما يسمى
بالتذكر . . . Remembrance (أو ربما قد نطلق عليه ببساطة اسم : التعرف
(Recognition

(ب) الخيال . . . Imagination

٥٠٤ -- وهكذا يخرج الذهن باستمرار عما تحت الشعور تياراً من هذه
التصورات ، والذكريات ، وهو حين يفعل ذلك يكون لدينا ما يسمى :
بالخيال المنتج .

هذه التصويرات تمثلية أو كلية الطابع ، وما أن يصل الانطباع الجديد إلى الأنا حتى يندرج تحت هذه الكلية . وهكذا يدل التصوير الجزئى على شيء أكبر من ذاته أعنى على الكلى . وهكذا يصبح التصوير الجزئى للأسد علامة تدل على الأسود بصفة عامة . وعلى هذا النحو تظهر سلسلة من العلامات أو الدلالات والرموز التى تصبح لغة إذا ما تطورت تطوراً كاملاً .

(ح) الذاكرة . . . Memory

٥٠٥ — الكلمة فى اللغة ، التى هى علامة منطوقة أو صوت ، هى شيء ما موجود فى العالم الخارجى ، فهى شيء خارجى . لكنها تصبح داخلية بمجرد ما يتلقاها الوعى لأنها تصبح تصويراً . وحين تصبح داخلية وتندمج مع الكلى الذى تدل عليه ، تستخدم الكلمة أو الاسم بذاتها فى الاتصال بين الناس ، وتقوم هى وحدها بما كان يقوم به من قبل تيار من التخيلات . وحين نصل على هذا النحو إلى التفكير فى الاسماء تكون الذاكرة قد تطورت تطوراً كاملاً . وإذا ما كان لدينا اسم الأسد ، فإتينا لن نحتاج لا إلى الرؤية الفعلية للحيوان ولا إلى تصويره : فالإسم وحده ، إذا ما فهمناه ، هو التمثيل البسيط غير المتخيل . فنحن نفكر فى الاسماء ، (١) . وهكذا تتجه الذاكرة الخالصة إلى أن تصبح ، بمعنى ما ، خالية من المعنى . و بالتأليف ، كما نعرف ، لا يحفظ عن ظهر قلب . حفظاً تاماً إلا حين لا ينسب المرء أى معنى للكلمات ، (٢) .

(١) فلسفة الروح فقرة ٤٦٢

(٢) نفس المرجع فقرة ٤٦٣

القسم الفرعي الثالث

التفكير . . Thinking

٥٠٦ — تمثل الذاكرة مرحلة انتقال من التخيل المحض إلى الفكر الأصلي .
فعندما يكتب التصوير ، كتصوير ، فإن ما يتبقى هو الفكر . وهكذا رأينا في
العبارة التي اقتبسناها فيما سبق أن الاسم وحده إذا ما فهمناه ، كاف . وهذا
الفهم للاسم ، بغير تصورات ، هو التفكير . وهذا لا يعنى بالطبع ، كحقيقة
سيكولوجية ، أن الفكر لا صاحبه تصورات على الإطلاق . فمثل هذا القول
سوف يصطدم بحقائق واضحة . لكن على الرغم من أن التفكير قد يصاحبه أو
يصاحبه عادة ، تخيل ، فإن القول بأنه يصاحبه تعنى في حد ذاته أنه هو نفسه
ليس تخيلاً أو تصوراً أو أنه هو ذاته بغير تصوير Imageless .

٥٠٧ — تمت عملية الانتقال إلى الذاكرة والتفكير بواسطة المزج بين الكلى
الذى يدل عليه الكلمة وبين التمثيل الجزئى الذى يندرج تحته . وفى هذا المزج
يختفى التمثيل كتمثيل أعنى كتصوير ، وتظل مع ذلك مباشرة أو جزئية فى النتائج
وهو الفكر الذى هو بالتالى وحدة الكلى مع المباشر . وما دامت المباشرة بما
هى كذلك هى الوجود أعنى ما هو هناك أى هذا الشيء ، فإن الفكر هو
بالتالى وحدة الكلية والوجود . والوجود هو جانب الموضوعية . ومن هنا فإن
ما يتميز به الفكر هو أنه يتغلب على الفارقة بينه وبين الوجود ، أعنى بين
الذاتية والموضوعية . فهو يعرف أن ما يدل عليه الفكر موجود ، وأن ما هو

موجود لا يكون كذلك إلا بمقدار ما يكون فكراً ، (١). فالفكر هو نفسه وحدة الفكر والوجود ، وحدة ذاته مع آخره . وهكذا يتضح الموقف السابق مرة أخرى وهو أن الفكر لا يرى في موضوعه سوى ذاته فحسب . ولا حظ هيجل أن هذا الموقف الذي حدث بالفعل في نهاية دائرة الوعي ، لا بد أن يحتاج إلى تكرار الظهور باستمرار لأنه يمثل الحقيقة الجوهرية للفلسفة .

٥٠٨ - - للتفكير مضمون هو جانب المباشرة أو الوجود . وإذا نظرنا إليه مجرداً عن هذا المضمون ، أعنى على أنه كلية محض لوجدنا أنه هوية صورية ، أعنى أنه (١) الفهم الذي يقسم مادته إلى أنواع وأجناس وقوانين وإلخ . لكن لأن هذا المضمون هو ذاته أساساً ، فإن الفكر هو إذن الذي يشطر نفسه شطرين فيخرج هذا المضمون . ولما كان الفكر هو نفسه هذه التجزئة فهو أيضاً (٢) الحكم . لكن الفكر أخيراً بما أنه يرفع ويلغى التفرقة ، ويسترد الوحدة التي هي ذاته فهو إذن (٣) العقل .

القسم الثاني

الدهن العملى

٥٠٩ - الفكر يعرف الآن أن مضمونه هو ذاته ، وأنه بالتالى يحدد مضمونه الخاص فلم يعد ينظر إلى العالم على أنه كتلة صلبة عنيدة غريبة عن الفكر ، ولكنه ، على العكس ، مصنوع على ما هو عليه ، ومشكل ، ومصاغ ومحدد ، بواسطة الفكر . وعلى ذلك فإن الذات تشكل العالم بنشاطها الخاص ، وتلك هى الإرادة أو الدهن العملى والانتقال الذى يتم فى هذه المرحلة هو نفسه ، من حيث الأساس ، الانتقال الذى تم فى دائرة المنطق من المعرفة الأصلية إلى الإرادة (فقرة ٤٠٢) فبما عدا أننا لا نجد هنا إشارة إلى عنصر الضرورة .

٥١٠ - ويتم تطور الإرادة فى ثلاث مراحل هى :

(١) الحس العملى ، أو الشعور

(٢) الدوافع والاختيار

(٣) السعادة

القسم الفرعى الاول

الحس العملى أو الشعور

٥١١ — مع أن الذكاء ، بوصفه إرادة ، يعرف موضوعه على أنه ذاته ، وعلى أنه محدد عن طريقة تماما ، وعلى الرغم من أنه ، بهامو كذلك ، خرولا متناه فانه لا يصل للوهلة الاولى إلى هذا الوضع ، ولكنه يبدو فى البداية بوصفه شعورا عمليا .

لقد كانت الانا تواجه الموضوع فى دائرة الوعي . أما فى الدائرة الحالية دائرة الذهن (دائرة علم النفس) فإنا نجد أن الذات قد امتصت الموضوع فى جوفها ، وأنه قد ظهر بداخلها على أنه مضمونها . ولقد ظهرت الإرادة بطريقة جدلية من المعرفة أو الذهن العملى ؛ وهى تستعير من المعرفة مضمون هذه المعرفة ؛ والفرق بين المعرفة والإرادة هو أن المضمون فى حالة المعرفة ليس محمدا بواسطة ، فى حين أن الذكاء بوصفه إرادة يحدد مضمونه . وأول وجه للإرادة هو ، بالطبع ، وجه مباشر ؛ ومن ثم فهى تبحث مضمونها على أنه شىء موجود عندها بالفعل (١) . ولا شك أنها قد حددت هذا المضمون الآن ، فهو يناسبها وينسجم معها . لكن هذا الاتفاق ليس فعلا الخاص ، ولكنها وجدتته على هذا النحو . وهكذا تظهر الإرادة هنا على أنها الشعور فحسب بأن الواقعة الموجودة ، وهى المضمون ، تتفق أو لا تتفق معها ، وهذا هو الشعور باللذة أو الألم .

ويمكن أن يظهر مثل هذا الشعور فى مجالات الأخلاق ، والدين ، والسياسة ؛ لكنه يكون فى مثل هذه الحالات بمثابة الشعور الفطرى الغريزى غير المعقول

(١) انظر فيما سبق فقرة ٢٣٩ .

(وغير المتوسط) . أو الشعور الحدسي الذي يشعر أن الذات ينبغي عليها أن تسلك على هذا النحو أو ذاك .

٥١٢ — ويسوق هيجل هنا نقداً ساخراً لازعاً لأوائلك الذين يلجأون إلى الشعور المحض ، أو إلى القلب ، أو المشاعر ، أو الإلهام أو الحدس أو إلى ما ذلك . ويعارضون بذلك أحكام العقل ، والأوامر العملية التي تصدرها الإرادة العاقلة والدكاء . فأمثال هذه المنازعات التي تدور بين العقل ، أو المشاعر في جانب والعقل في جانب آخر تتضمن ، على الأقل ، مغالطتين ، الأولى : أنها تتضمن الفصل المجرد للذهن إلى المراتب ، فلا يمكن للشعور أن يقف في معارضة العقل على هذا النحو حين ندرك أن الشعور والعقل ليسا شيئين وإنما شيء واحد في مراحل مختلفة من تطوره ، فالذهن أو الروح ليس مجموعة من المراتب ترتبط ارتباطاً خارجياً : كالمشاعر ، والإرادة ، والعقل . الخ . و ينبغي علينا ألا نتخيل أن الإنسان في إحدى جوانبه تفكير وفي جانب آخر إرادة ، كما لو كان يضع الإرادة في جيب والفكر في جيب آخر ، (١) . فالذهن (أو الروح) وجود واحد يظهر في سلسلة من المراحل التطورية : كالإرادة ، أو الفكر ، أو الشعور . الخ . ولهذا فمن الخطأ أن نتعامل معهما إذا كان الشعور أحق من الفكر لأن الشعور والفكر هما شيء واحد بعينه في صورتين مختلفتين . والمغالطة الثانية : أنه إذا كان يتمين علينا أنه تفاضل بينهما ، فلا بد أن تكون المفاضلة ، يقينا ، في جانب المعرفة العقلية أكثر من الشعور . فالعلاقة بين العقل والشعور هي كالعلاقة بين مرحلة عليا من تطور الروح ومرحلة دنيا . ولما كان الشعور مباشراً فهو يفتقر إلى صفة الكمية ، أما الفكر فهو من ناحية أخرى كلي بالضرورة . وما يفتقر

(١) فلسفة الحق فقرة ٤ إضافة .

إلى الكلية لا يمكن أن يصبح قانوناً لأن أخص خصائص القانون أن يكون كلياً. ومن هنا فإن تكون مشاعر قانوناً إلا إلى أنا وحدي ، لأنها ذاتية وخاصة بي فحسب ، في حين أن عقل هو في الوقت ذاته العقل الكلي عند جميع الناس ، ولدى جميع الكائنات العاقلة . ومن هنا فإن المحاولات التي تستهدف إقامة الأخلاق ، والنظم السياسية وما إلى ذلك ، على المشاعر هي محاولات محكوم عليها مقدماً بالفشل . كيف يمكن للأخلاق ، مثلاً ، وهي ليست شأننا من شئوننا الخاصة ، وإنما هي بالضرورة قانون وهي قانون للناس كافة - كيف يمكن أن تقوم على المشاعر التي ليس لها حقيقة ولا صحة محارج نطاق وهي الشخصى ؟..

٥١٣ — ورغم ذلك فن الممكن أن يحدث أن تكون مشاعر الإنسان في حالات خاصة حل صواب بينما تؤدي به استنتاجاته العقلية إلى الخطأ . ونحن نذكر تلك النصيحة التي قدمها موظف قديم محلك إلى موظف جديد حين قال له : تصرف على نحو ما تعتقد أنه صواب ، إياك أن تقدم المبررات ؛ لأن غريزتك ستكون على صواب بينما تكون مبرراتك على خطأ ، ومثل هذه الظواهر الإنسانية ترجع ، على أى حال ، إلى القول بأن الشعور هو فكر ضمنا (أو بالقرّة) وهو بالتالي يقوده عقل لم يتحقق بعد . والمرحلة الدنيا ، هنا كما هي الحال في المتطق ، تحتوى ضمناً على المرحلة العليا باستمرار ، فالمشاعر كلية ضمناً ، وهي تحتوى على الفكر بوصفه جوهرها الداخلى ، لكن هذه الكلية تختفى هنا تحت قناع الجبروتية والمباشرة . ولهذا نجد أن الكائن البشرى غير المتطور الذى تقوده غرائزه ومشاعره ، قد يتصرف تصرفات معقولة في كثير من الأحيان لأن الغريزة هي المرحلة الدنيا من العقل الذى لم يصل إليه بعد . لكنه إن حاول أن يسلك على أساس المرحلة العليا للعقولة العقلية فلا مندوحة من وقوعه في الخطأ ،

لأن هذه المعرفة هي بالضبط المرحلة العليا التي لم يتعلم بعد كيف يتصرف على أساسها . ومن هنا فالتأنيب أنه على الرغم من أنه قد يكون مفيداً وأمرأ جميلاً أن تقدم نصيحة عملية لنفر من الناس بأن يثق في غرائزه ، أو في دقله ، أكثر مما يثق في رأسه ، أو في عقله ، فإن ذلك لا يقدم مبرراً ، أيا كان ، لأن تحاول الفلسفة إقامة الأخلاق أو السياسة على أساس المشاعر ، أو أن تيجاد المشاعر وتعمل من شأنها على العقل ، فالعقل ، أو السكلى ، هو فى الواقع أساس العالم ، وهو أساس جميع صور الروح بما فيها المشاعر نفسها .

القسم الفرعى الثانى

الدوافع والاختيار

٥١٤ — الشعور العملى يحتوى على تناقض يمثل طابعه الجدلى ، لأنه من ناحية يحدد أن مضمونه يتفق أولاً يتفق مع ذاته . لكن من الضرورى له ، من ناحية أخرى ، بوصفه حالة من حالات الإرادة أن يقوم هو نفسه بهذا الاتفاق أو أن يكون هذا التوافق هو فعله الخاص . وذلك أن بما يضاد طبيعة الإرادة نفسها أن تيجاد العالم على نحو معين ثم تتركه على ما هو عليه . إذن ماهيتها هى أن تشكل العالم ليتفق معها ، أعنى أن تعمل ، وهى فى عملها تغير موضوعها وتشكله . وهى تبرز استعدادات لهذا العمل وهذه الاستعدادات هى الدوافع ، فالدافع ، والميل ، والاهتمام — هى أسماء كثيرة مختلفة لهذه المرحلة من مراحل الذكاء ، فإذا ، كرس اهتمامه كله لتحقيق دافع واحد ، مستبعداً الدوافع الأخرى ،سمى هذا الدافع هندئذ بالهوى Passion .

٥١٥ — ويسوق هيجل هنا ملحوظة هامة هى أن الدوافع ينبغى ألا تستبعد

من الحياة الاخلاقية كما فعل كاط . لقد كان كاط يقول إن الواجب ينبغي تأديته من أجل أجل الواجب وحده ، وبسبب إحترام القانون ، ولا يصدر قط عن ميل . وحتى إن كان الفعل خيراً في ذاته ، فإنه ، إن صدر عن ميل وليس عن واجب ، يفقد في رأى كاط قيمته الخلقية . أما هيجل فهو يقول : « غير أن الدافع والهوى هما الشرطان الحيوي في كل سلوك » (١) فلم ينجز ، ولا يمكن أن ينجز ، شيء عظيم بغير هوى أو عاطفة . . . (٢) ولقد أقيمت وجهة نظر كاط الخاطئة المجردة على أساس تقسيم الروح إلى « ملكات » مستقلة ، « العقل العملي » أو « الامر المطلق » هو هنا في جانب ، بينما تقف الدوافع والميول في جانب مضاد وكثيراً ما تصارع العقل العملي لكنها في جميع الحالات مستقلة عنه . لكن ما أن نقبل أن هذه الدوافع نفسها تملك ضمناً « العقل العملي » وأنها هي نفسها ليست سوى صورة بدائية غير متطورة منه ، حتى تصبح مثل هذه النظرة ، المجردة مستحيلة .

٥١٦ - هناك دوافع متعددة ، كل منها هو جزئى . أما الارادة فهي واحدة وكلية ، وهو من ثم تميز نفسها ، برصفها واحدة وكلية ، من مضمونها المتنوع ، وعن دوافعها الكثيرة والجزئية ، فهي الآن تعار عليها وتختار من بينها : وهذا هو عنصر الاختيار في حياة الارادة . ومن الضروري ، لكي نفهم ذلك فهماً جيداً أن نقبله مرة أخرى إلى وحدة الحياة العقلية وإلى مغالطة تقسيمها إلى ملكات . ومن الممكن أن يعترض معترض على استنباط الاختيار الذى ذكرناه الآن توأ

(١) فلسفة الروح فقرة ٤٧٥ .

(٢) المرجع نفسه فقرة ٤٧٤ - وراجع أيضاً عرضه لهذه الفكرة بالتفصيل في كتابه « محاضرات في فلسفة التاريخ » ترجمتها العربية ص ٩٢ - ٩٣ [المترجم]

فيقول إن الإرادة هي الدافع ، وبالتالي فليست الإرادة هي التي تعمل على الدوافع
وتأملها لتختار منها ولكن الأنا أو الذات الخالصة التي هي أنا عارفة أكثر منها
مريدة . والرد على هذا الاعتراض هو أن الإرادة هي الأنا ، أو الذات الخالصة ،
والأنا المفكرة هي المعرفة . والأنا الفاعلة هي الإرادة . وهي هي نفسها أنا
واحدة في كلتا الحالتين .

القسم الفرعي الثالث

السعادة . .

٥١٧ - الإرادة كلية لها الأنا . والأنا هوية خالصة أو كلية خالصة تعبر
عنها المعادلة أنا = أنا . وإشباع الإرادة ، أو إنجاء مهمتها يتوقف على اتفاق
مضمونها مع نفسها . ومن ثم فما دامت الإرادة كلية ، فإن إشباعها لا يمكن أن
يتحقق إلا إذا جعلنا مضمونها كلياً . ومن ناحية أخرى نجد أن كل دافع ليس
إلا دافعاً جزئياً ، وموضوعه هو موضوع جزئي . ولهذا فإن الدكاء بوصفه
إرادة لن يجد إشباعه في التمتع بهذه الدوافع أو الميل الجزئية . وهو عندما
لا يقتنع بأحد الدوافع ينعس في الدافع التالي باحثاً عن إشباعه لكنه لا يصل
معه إلا إلى نفس النتيجة . ويؤدي ذلك إلى تسلسل لا نهاية له . وهكذا تنقاد
الإرادة إلى البحث عن إشباع كلي وهو إشباع لا يوجد في أي دافع جزئي .

هذا الإشباع الكلي الذي تنشده الإرادة هو : السعادة .

القسم الثالث

الذهن الحر . Free Mind

٥١٨ - لقد وجدت الارادة الآن أن موضوعها لابد أن يكون كلياً . لكن لا توجد في السعادة أية كلية حقيقية . لأنه رغم نخلي الارادة عن اعتقادها أنها قادرة على الوصول إلى إشباع في أى دافع جزئى ، إلا أن الاشباع الكلى الذى نتمناه في العادة لا يمكن أن يطلب إلا من خلال الدوافع الجزئية وبواسطتها هى وحدها ، لأن الارادة ليس لها مضمون آخر سواها . وبالفأ ما بلغ الجهد الذى تبذله في سعيها لبلوغ السعادة عن طريق تفضيل هذا للدافع أو ذاك ، أو عن طريق تنسيق هذا الميل مع ذاك ، أو عن طريق تنظيم اهتماماتها والسيطرة عليها ، فإنها مع ذلك تهجد نفسها في النهاية . مع هذا الدافع الجزئى أو ذاك الذى فضله وانتمته لكنه لا يؤدي بها إلى إشباع .

ولا يمكن أن يعالج نقص الاشباع في الارادة إلا أن تتخذ كلياً أصيلاً موضوعاً لها ، لكنها هى نفسها كلية . ومن هنا فإن طريقةها الآن يكمن في أن تجعل من نفسها موضوعاً لذاتها ، فهي لابد أن تتجلى في العالم ، وهناك تتأمل نفسها على نحو موضوعى . لكن هذه العملية لن تكتمل حتى تنتقل إلى الروح الموضوعى . غير أن هيجل يطلق على مرحلة الانتقال هذه اسم : الذهن الحر . أو الروح الحر . فما هو أساس الروح الحر هو أن تجعل الارادة من نفسها موضوعاً

لذاتها . ذلك لأن الارادة بما هي كذلك إرادة حرة لأن الحرية تعنى عدم التحديد
عن طريق الآخر . ولم تكن الارادة حرة في ميدان الدوافع ، لأن دافعها
وموضوعها الذي يحددها كانا شيئين مختلفين . أما الروح الحرفهو يعرف آخره ،
يعرف أن موضوعه هو ذاته ، ويعرف أن ذاته هي من ثم محدة تحديداً ذاتياً
أعنى أنها حرة ، ولما كانت محدة تحديداً ذاتياً فإنها كذلك لا متناهية .

القسم الثاني



الروح الموضوعى . . . Objective Spirit

مقدمة :-

٥١٩ - كان الروح الذاتى يعنى الروح منظوراً اليه من الداخل . أما الروح الموضوعى فهو يعنى الروح وقد خرجت من جوانبها وذاتيتها وأوجدت نفسها فى العالم الخارجى . وهذا العالم الخارجى ليس هو بالطبع عالم الطبيعة ، إذ أن الروح تجد هذا العالم الأخير موجوداً بالفعل ، لكن العالم الموضوعى هو العالم الذى تخلقه الروح لذاتها لى تصبح موضوعية أعنى لى توجد وتؤثر فى العالم الفعلى ، وهو بصفة عامة عالم المنظمات والمؤسسات . ولا يعنى ذلك المنظمات الوضعية كالقانون ، والمجتمع ، والدولة وحدها ، لكنه تشمل كذلك العرف ، والعادات ، والحقوق والواجبات عند الفرد ، وكذلك الاخلاق والرعاية الخلقية . وسوف ندرس فيما بعد النظام والتسلسل الذى تظهر فيه هذه المنظمات المختلفة والطريقة التى تتطور بها . أما الملاحظات التى نسوقها حالياً فهى على سبيل التوقع فحسب ، وهذه المنظمات هى بالضرورة العقل أو الروح وقد أصبح صلباً فى العالم أعنى أنها الروح الموضوعية

٥٢٠ - واستنباط الروح الموضوعى أعنى البرهنة على أن الروح الذاتى لا بد أن ينتقل إلى الموضوعية ضمناً أو بالقوة فى فكرة الروح الحر التى انتهت بهادائرة

الروح الذاتى ، فالارادة كلية لانها فى بساطة الانا حين يعمل ، مثلما أن المعرفة هى الانا حين يفكر ، وعلى أية حال فالانا هى أنا = أنا أى أنها وحدة بسيطة مع نفسها أو هوية ذاتية مجردة . وبما أنها هوية ذاتية فهى لا تحوى فى جوفها أى تنوع أو جزئية ، وبما أنها تنقسم بعد الى الجزئية فهى كلية بسيطة وما دامت الارادة ، أعنى الانا الفاعلة ؛ لا يمكن أن تجد إشباعها فى أى دافع جزئى (فقرة ٥١٧) فانها بالتالى لابد أن تكون هى الكلى ، لكن بدلا من هذه الكلية فهى فرد ، فلما كانت ذاتية فهى هذا الانا . وهى حين تريد الكلى فإنها ، بالتالى ، تريد ما يجاوز الذاتية المحض أعنى تريد الموضوعى لأن ما هو كلى يقف فى معارضة ما هو خاص وشخصى بوصفه فرداً . ومن هنا فان الكلية والموضوعية لفظان مترادفان (وسوف يتضح ذلك وضوحاً لئلا نكسر من يدرس عصر السوفسطائيين وسقراط ، فلقد كان المبدأ الذى يعتمد عليه السوفسطائيون هو أن ما اعتقده ، فى جزئى المحض ، هو حق بالنسبة لى ، ومن ثم أنكروا كل معيار كلى للحقيقة : وما دامت الحقيقة لا تخضع لى معيار كلى فهى مسألة شخصية ذاتية ، ولقد رأى سقراط أن انكار الكلية يعنى انكار الموضوعية ، فالحقيقة اذا ما نظر اليها على أنها كلية يمكن فى هذه الحالة ، وحدها ، أن تكون موضوعية أما ما هو حقيقى بالنسبة لى فقط فهو ذاتى ، لكن الحقيقة التى تقاس بمقياس كلى فهى مستقلة عن وجهات نظرى الفردية ، وعن انطباعات الشخصية ، وهى ، من ثم ، موضوعية .

٥٢١ - وهكذا نجد أن الروح الموضوعى يقدم على نشاط الارادة ، فالمنظمات والمؤسسات هى عمل من أعمال الارادة حين تتجلى فى العالم فتشكل مادته الخام وتحوله الى عالم جديد للعقل ، والارادة وجهان فى هذا النشاط : الأول : هو أنها فى سعيها نحو الكلى تريد نفسها لأن الكلية هى جوهرها، ولهذا

السبب فان العالم الجديد الذى خلقتة ليس موضوعياً فحسب ، لكنه روحى كذلك (فهى الروح الموضوعى) لانه هو نفسه ما تصنعه الروح فى العالم . وهذه الروحانية ، أو هذه الكلية والمعنى واحد ، التى تقسم بها المنظمات التى يؤسسها العقل تدل على أن ماهية المؤسسات هى الكلية . وعلى ذلك فليست الاخلاق أمراً من أمورى الخاصة لكنهما قانون أى كلى . و ماهية الدولة بدورها هى كلية الهدف والغاية ، التى تعارض الاهداف والغايات الجزئية عند الافراد ، وكلمة المؤسسة نفسها تعنى أنها شىء كلى . ولما كانت الكلية هى طابع العقل أو الروح فان منظمات ومؤسسات الاخلاق ، والدولة - الخ هى بالضرورة تجميعات للروح .

٥٢٢ - إذا كان أول وجهه لنشاط الروح فى هذه الدائرة هو أنها تريد نفسها ، فإن الوجه الثانى هو أنها تريد أن تتجاوز نفسها وتريد أن تصل ، لا إلى ما هو ذاتى فحسب ، بل إلى ما هو موضوعى . إن الارادة من ناحية كلية فهى أنا = أنا . وهى فى إرادتها الكلى تريد ، بوصفها كلى ، نفسها . لكننا بما أنها فردية فهى حين تريد نفسها تريد ما يعلو عليها ويجاوزها أعنى أنها تريد الموضوعى ، لأن جانب فرديتها هو جانب ذاتيتها . وإذا ما جمعنا هذين الوجهين لكان ما تقدمه الإرادة بنشاطها (١) روحياً (٢) موضوعياً : فهى بذلك الروح الموضوعى .

٥٢٣ - وهى لأنها تريد نفسها فهى بالضرورة إرادة حرة . ومن ثم فإن الروح الموضوعى يقوم على فكرة الارادة الحرة . والمؤسسات المختلفة هى منتجات للحرية : فالقوانين هى شروط للحرية . وبوصفى محكوم بالقانون ، فأنا محكوم بالكلية ، أعنى الذى أسقطه أنا نفس على العالم . وأنا بالتالى محكوم عن طريق ذاتى ، فأنا - إذن - حر . وهناك بالطبع عبر التاريخ كثير من القوانين التى كانت ، ولا تزال ، جائرة وظالمة ، لكن أمثال هذه القوانين ليست تتاجا للكلية ، وبالتالى فهى تجميعات للحرية . ومن هنا فإن القانون الذى وضعته مصالح

طبعة خاصة أو مصالح شخص واحد (كالمملك مثلاً ، في الحكومات الاستبدادية غير المتطورة التى قد يصدر فيها الملك قوانين لمصلحته الشخصية فحسب) لم يصدر عن الماهية الكلية للروح كروح . لكنها وعلى العكس ؛ تتضمن الاهداف الشخصية الخاصة للأفراد التى تتعارض صراحة مع الكلى . ومن ثم فأنا حين أطبع مثل هذه القوانين لا أحكم نفسى لكنى أخضع لنير العبودية . أما الطبيعة الداخلية للقانون بوصفه قانوناً حقيقياً ، فهم أن يتضمن الكلية أعنى أن يتضمن أنا نفسى .

٥٢٤ - وحين يدرس هيغل الروح الموضوعى على هذا النحو فإنه يغطى جميع أجزاء الفلسفة التى تسمى ، عادة ، بالأخلاق والسياسة ، كما يشتمل كذلك على فلسفة القانون . بيد أن نظرياته الأخلاقية والسياسية تختلف عن نظريات معظم الفلاسفة فى هذا الميدان بمعنى أنه لم ينظر إليها على أنها أفرع ملحقة بالفلسفة لكنها تتطور فى مكانها المناسب من الوحدة العضوية للمذهب . فربما قدم لنا فيلسوف غير هيغل الميتافيزيقاً ، ثم الأخلاق ، وقد يقدم بعد ذلك علم الجمال - لكنه يقدم ذلك كله كما لو كان موضوعات منفصلة ، أو على أحسن الفروض ترتبط برباط فضفاض فحسب من المائلة والتشابه فى عملية السير . ومعالجة الموضوعات بهذه الطريقة التجريبية الخالصة ، أعنى بالتقاط الموضوعات من هنا وهناك ، والنظر إلى المشكلات معزولاً بعضها عن بعض ، وتقديم الحلول المعزولة بعضها عن بعض - هذه الطريقة ينفر منها ويمقتها السير النسقى عند هيغل ، لأن كل شئ عنده لا بد أن يستنبط وأن تظهر ضرورته . فكل شئ يجب أن يظهر لا على أنه معلق فى الهواء وإنما فى مكانه المناسب من الكل العضوى الذى هو الكون . وعلى ذلك ففلسفة الروح الموضوعى لا تأخذ التنظيمات والمؤسسات ، والقانون ، والشرائع الخلقية . الخ كيفما اتفق على نحو ما يتصادف وجودها

ولكنه يستنبطها الواحدة من الأخرى في سياقها الخاص .

٥٢٥ - واستنباط تنظيم من التنظيمات إنما يعنى إظهار ضرورته ، أعنى أن نبين أن هناك ضرورة منطقية ، ضرورة من ضرورات العقل ، تجعله يظهر في المكان الذى ظهر فيه وبالطريقة التى ظهر بها . وعلى ذلك فإن هيجل ينظر إلى جميع التنظيمات التى يدرسها في دائرة الروح الموضوعى على أنها الصور الضرورية التى يتواجد فيها العقل . وبناء على هذه الوجهة من النظر سوف تبدو جميع النظريات التى ترى أن القانون ، والأخلاق ، والتنظيمات الاجتماعية . . الخ هى وسائل محض ، أو أدوات ميكانيكية ظهرت لأنها نافعة أو مفيدة ، نظريات سطحية لا قيمة لها . أما القول بأنه لا بد أن تكون هناك تنظيمات المملكية الخاصة ، والعقد ، والقانون والحكومة ، والأسرة . . الخ فذلك هو الضرورة العقلية . فليس في هذه الموضوعات شئ نافع محض أو وسيلة لتحقيق غايات عارضة ، لكن كل منها ضرورة ضرورية جوهرية تتجلى الروح بواسطتها في العالم ، وهى كلها تجليات للعقل ، أو هى مراحل ضرورية للتطور الدائى للفكرة Idea وهى خطوات في التقدم الذى يصبح المطلق بواسطته ، في عملية سير العالم ، وأحياناً بذاته وبماهيته ، فهى نفسها تجليات المطلق . وهى بما هى كذلك صحيحة صحيحة مطلقة . فهى ليست مجرد أساليب وحيل بشرية تستهدف بلوغ غايات غير أساسية أو لإشباع مطالب خاصة وحاجات ذاتية لا معنى لها في مسار العالم ، إن النظرة التى تعتقد أن الموجودات البشرية تصادف وجودها في هذا العالم ، وتصادف أنها نظمت على هذا النحو أو ذاك ، وأنها احتاجت إلى كذا وكذا لتضمن تحقيق ما اخترعته ، من أخلاق ، وقانون ، ومجتمع . الخ وأن هذه الاختراعات ، لا تؤثر في الغرض الجوهرى للعالم ، لو كان له غرض . مثل هذه النظرة يعتبرها هيجل خاطئة ولا قيمة لها . لأن التنظيمات ليست مخترعة ولكنها موجودة بالضرورة ، وهى تنشأ من طبيعة الأشياء نفسها ، وتعتبر عن المعنى الداخلى للكون .

والرأى القائل بأن الدولة هي اتفاق متبادل بين الناس للمحافظة على الحياة وحماية الملكية الخاصة ، وأنه يكفي لتبرير العقوبة أنها رداع ، وأن الأخلاق تقوم على المصلحة والمنفعة - هذا الآراء تبدو من وجهة النظر الهجلية بغير قيمة على الإطلاق .

٥٢٦ - ومن المفيد هنا أن نقارن بين وجهة النظر العامة للأخلاق الهجلية وبين الأخلاق الكانطية . لقد كان كانط يرى أن الأخلاق ، بوصفها قانوناً كلياً ، لا يمكن أن تقوم على شيء غير كلي : كالمشاعر أو الحدس الشخصي ، أو المعايير التجريبية للمنفعة . الخ . وإنما لابد أن تقوم على العنصر الكلي في الإنسان أي العقل . لكن العقل عند كانط يعني للفهم المجرد الذي يعد قانونه بمثابة هوية فارغة . ومن هنا فإن هذا المبدأ الأخلاقي كان يذهب إلى أن الفرد لابد أن يعمل وفقاً لقاعدة كلية لابد أن يعمل بحيث يستطيع أن يجعل القاعدة التي يعمل على أساسها قانوناً عاماً دون أن يناقض نفسه . وعلى ذلك فينبغي على الإنسان ألا يخالف الوعد لأنه لو أصبحت مخالفة الوعد قاعدة عامة فسوف تمحى الوعد من الوجود وسوف نصل بذلك إلى تناقض ذاتي وما يخص ذلك كله هو أن الفعل الصواب (أو السليم أخلاقياً) هو الفعل الذي يعبر عن انساق ذاتي Self — Consistency أي الفعل الذي لا يناقض نفسه . ومن هنا فلوا استطاع الإنسان أن يهتر على وسيلة ليكون بها شريراً ، بشرط أن يفسق مع نفسه ، فسوف يكون قد أطاع قاعدة كانط . . إن الانساق المحض ، وإطاعة القوانين الصورية : كقانون الهوية والتناقض لا يؤدي أبداً إلى شريعة أخلاقية حقيقية أكثر مما يؤدي الانساق المحض في المنطق إلى حقيقة مادية . لأنه لمن المستحيل استخلاص أن مضمون ، أي ما كان ، من هذا الكلي المجرد . فلا شك ، مثلاً ، أن مخالفة الوعد هي تناقض ذاتي إذا ما كانت الوعد موجودة فعلاً في العالم ،

لكن لماذا يوجد نظام الوعود هذا على الاطلاق . . ؟ لا تقدم لنا مبادئ كانط
أية إجابة عن هذا السؤال .

وهيجل ، مثل كانط ، يقيم الاخلاق على العقل أعنى على ما هو كلى . لكن
الكلى فى حالة هيجل ليس هو الكلى المجرد الفارغ الخاص بالفهم ، ولكنه الكلى
العينى الخاص بالفكرة الشاملة . . Notion والكلى العينى يخرج مضمونه ،
أى الفصل والنوع ، من داخل ذاته . ومن ثم فهو قادر على أن يؤدى بنا ، لآلى
الهوية الفارغة أو الاساق المحض ، بل إلى القوام العينى للمنظمات التى شكلت
مضمون الاخلاق والدولة . فهو لا يقول لنا إنه لو كانت هناك وعود فلا بد من
الوفاء بها ، ولكنه يقول لنا : كيف ولماذا لا بد أن تكون هناك وعود . فالتظيم
الخاص بالمقد (أو الوعد) مستنبط عند هيجل ، وتلك هى الحال أيضاً فى تنظيمات
مثل : الملكية الخاصة ، والزواج ، وقانون الجرائم . . الخ وعلى ذلك فالاخلاق
عند هيجل تشمل كل ما هو حق ، وخير ، ونيل فى مذهب الاخلاق عند كانط
مع إسقاط ما به من عيوب ونقائص . فما كان عظيماً عند كانط هو أنه تبرأ
من وجهات النظر الفهمية السطحية التى تجعل القانون الاخلاقى رهناً بالظروف
والاجوال ، والتى تجعل منه وسائل محض أو حيلة بشرية دون أن يكون
لوجودها فى العالم أساس ضرورى ، وإنما تعرضها بوصفها بغير صحة مطلقة غير
مشروطة لافى هذا العالم ولا فى أى عالم عاقل . لكن نقيصة كانط أو العيب
الذى وقع فيه فهو ان الاخلاق بقيت بين يديه تجريداً فارغاً بغير مضمون . لقد
كان هيجل بدوره بطل الدعوة إلى أن الاخلاق تحمل سمات النيل ، والصحة المطلقة
لكن الاخلاق عنده لم تبدأ إسماء فارغاً وإنما هى إسم مفعم بالمضمون . فضلاً
عن أن وجهة نظر كانط المحالة . . absurd التى تقول إن الواجب لا بد أن يؤدى
لذاته بغير ميل أو هوى ترجع إلى عيب التجريد نفسه - كما أنها وجهة
نظر مستحيلة أيضاً عند هيجل .

٥٢٧ - ولقد برهن هيجل أيضاً على حرية الإرادة . لكن الحرية عنده ، كما هي الحال عند كاط ، لا تفسر على أنها هوى محض أو مجرد أهواء . وأفعال بغير باعث وإنما الحرية هي الاستقلال الذاتي autonomy أو هي التمتع الذاتي أو التحديد الذاتي . Self — determination . أو تكون الإرادة حرة بمقدار ما تريد الكل ، أى أنها حرة بمقدار ما تتفق أفعالها مع الحق ، والقانون (الأخلاقى أو التشريعى) . لأن قانون الحق هو قانونها الخاص ، إنه كليتها الخاصة التى أخرجتها من ذاتها وأقامته فى العالم الموضوعى . إن كلية الذات ، هى من الناحية الذاتية ، هوية ذاتية خالصة أنا = أنا . لكن عندما تصبح هذه الكلية موضوعية فإنها لا يمكن أن تظهر إلا بوصفها كلاً موضوعياً . أعنى قانوننا ، وأنا فى طاعتى لهذا القانون فإننى بذلك أطيع ذاتى الجوهرية الحقيقية وحدها . أما إذا كان فعل الإرادة مضاداً للحق ، أعنى إذا ناقض الكل ، وأصبح لا يتفق إلا مع مصالح الجزئية الانانية الخاصة ، فإن الإرادة فى هذه الحالة لا تكون حرة ، لأن هذه المصالح الانانية ليست هى المضمون الذى تلججه الذات الحقيقية التى يتسم طابعها الجوهرى بالكلية ، لكنها تنسب إلى الإنسان بوصفه جزءاً من الطبيعة أكثر منه روحاً ، وأخرى أن ينظر إلى الإرادة فى هذه الحالة على أنها لا تزال تروح تحت غير العبودية الطبيعية ، وتلك هى العبودية الحقيقية ، أو اللاحرية التى تحكمها الطبيعة . وإذا ما كانت الطبيعة هى التى تحكمك فهذا يعنى أنك تحكم بواسطة العالم الخارجى لا بواسطة نفسك وتلك هى العبودية الحقيقية أو اللاحرية .

٥٢٨ - وإذا ما تساءلنا ما المبرر الذى يبرر لنا التفرقة بين ما نسميه بالذات

« الحقيقة » ، وبين أى جانب من جوانب الذات ؟ ولماذا ينبغي علينا أن ننظر الى جانب الكلية فى الذات على أنه الجانب « الحق » ، أكثر من جانب الجزئية ؟ والجواب بسيط للغاية : فالشعور والرغبة أو الشهوة ، والدافع قد سبق استنباطها فى مكانها المناسب ، ولقد رأينا أثناء سهر الجدل فى دائرة الروح الذاتى أن هذه الجوانب الجزئية المباشرة للروح تظهر فى مرحلة مبكرة ، فى حين أن الجوانب الكلية للروح ، كالمعرفة والارادة ، تظهر فى مرحلة متأخرة والمرحلة الأخيرة فى سهر الجدل هى دائماً أكثر حقيقة ، من المرحلة المتقدمة : ومن ثم فالذات الحقيقية هى الذات بوصفها كلية سواء فى الارادة أو الفكر .

٥٢٩ - الحرية البشرية ، فى دائرة الروح الموضوعى ، تتموضع فى العالم الخارجى ، وحتى تكون تادرة على هذا التوضع فلا بد أن يكون هناك عالم خارجى يزودها بالمادة التى تعمل بها وتشكل فيها صورها الخاصة . ولقد سبق أن استنبطنا بالفعل ، فى دائرة الروح الذاتى ، الوجود الفعلى لمثل هذه المادة الخارجية . فلقد كان للروح بوصفها نفساً (علم الانثروبولوجيا) حاجات شخصية خاصة ، ككيفية وظروف فزيائية ، وهذه كلها لا تزال موجودة : والروح بوصفها وعياً (الظاهريات) تخرج من ذاتها موضوعاً خارجياً معيناً . أما الروح بوصفها ذمناً (علم النفس) فيكون لها مضمون خاص ، رغم أنه داخل فهو أيضاً خارجى . وجميع صور التخارج هذه تؤلف المادة التى تعمل بها الآن فى عالم العقل الموضوعى وهى التى تشكل فيها .

٥٣٠ - وينظر هيجل الى دائرة الروح الموضوعى على أنه دائرة « الحق » ، أو « القانون » . والحق أو القانون هو الكلية الموضوعية للإرادة بصفة عامة .

ومن ثم فإن هذا المصطلح يشمل : الحق التشريعي والحق الأخلاقي ،
وحق الدولة .

ويتطور الروح الموضوعي في ثلاث مراحل هي :

(١) الحق المجرد .

(٢) الأخلاقية (أو الأخلاق الذاتية) .

(٣) الأخلاق الاجتماعية .

الفصل الأول

الحق المجرد ... Abstract Right

٥٣١ — ينظر إلى الإرادة ، بادية ذى بدء ، على أنها ضمنية فحسب ، أى
د فى ذاتها ، أعنى أنها لم تتحول إلى التخارج بعد ، ومن ثم فهى أنا مجرد ،
أنا = أنا . وتلك هوية ذاتية خالصة ، فهى لا تشير إلى شيء خارج ذاتها ، لكنها
إشارة ذاتية بسيطة ، وهى بما هى كذلك تطرد من ذاتها كل أخرىة ، لأنها
لا تشير ولا تعتمد إلا على نفسها فقط . وبما أنها تستبعد الآخرين جميعاً فهى
وحدة مغلقة على نفسها أعنى أنها « واحد » . وبما أنها « واحد » فهى فرد ، أعنى
ذاتاً مفردة . لكن لما كانت تشير إلى نفسها ، فإنها بذلك تميز نفسها عن ذاتها
(فقرة ٢٠٨) ومن هنا فهى تتخذ من ذاتها موضوعاً : فهى الـ « الذاتى » .
أعنى أنها ليست مجرد أنا لكنها أنا = أنا ، فهى ليست شيئاً فقط أو ذاتاً عارية
، لكنها ، فضلاً عن ذلك ، تعرف نفسها بوصفها ذاتاً ، ولما كانت فرداً واحداً
واحداً ، وهو لا يعنى العالم الخارجى فحسب وإنما يعنى نفسه على أنه ذات ، فإنها
شخص ما .

وليس كل وهى عبارة عن شخص . فلا جدال أن الحيوانات ليست أشخاصاً
رغم أنها واعية . والعبيد فى القانون الرومانى لا يعدون أشخاصاً بل أشياء .
لأن الشخص ، بما هو كذلك ، له حقوق أما الشيء فلا حقوق له ، والعبد الرومانى
ليست له حقوق . ويمكن أن ينظر إلى الحيوان كذلك على أنه لا حقوق

له (١) . وجميع هذه الآراء ليست، حتى الآن ، سوى تقديرات فحسب، وينبغي استنباطها على النحو التالي : —

٥٣٢ — الأنا الواعي لذاته أو الأنا = أنا عبارة عن وحدة مغلقة على ذاتها . فهو لا يغير إلا إلى نفسه فحسب : ومن ثم فهو لا متناه . وبما أنه لا متناه فهو غاية مطلقة ولا يمكن أن يستخدم كوسيلة . وعلى ذلك فليس في استطاعة شخص ما أن يعامل آخر كوسيلة لتحقيق أغراضه الخاصة (١) ، وإنما عليه أن يعامل ذلك الشخص الآخر على أنه غاية مثلاً هو نفسه غاية سواء بسواء . وهذه القاعدة تعطيني ، بوصفي شخصاً ، حقوقاً كما تعطيني أيضاً واجباتي نحو الأشخاص الآخرين . ومن ثم فالقانون العام للحق هو : دكن شخصاً ، واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً ، (١) .

وعلى ذلك فإن ما يكون ماهية الشخص ويعطيه حقوقه ليس هو الوعي المحض ولكنه الذاتي ، لأن الوعي بما هو وعي يحدده موضوعه وبالتالي فهو متناه . لكن الموضوع الذي يحدد الوعي الذاتي ليس إلا ذاته فحسب ، وإذا ما كنت محدداً عن طريق ذاتك ، إذا ما كنت متعيّناً عن طريق نفسك فإن ذلك يعني أنك لا متناه . وتقوم حقوق الذات أساساً على لا تنافسها . ولهذا

(١) قد يقال إن للحيوان حقاً في أن يعامل برفق . ولكن على الرغم من أن واجب الإنسان يقيناً ، أن يعامل الحيوانات معاملة طيبة ، فإنه من غير المؤكد أن يكون من الممكن اعتبار ذلك حقاً للحيوان .

(٢) واضح تأثير هيجل بالأخلاق السكانية [المترجم] .

(٣) فلسفة الحق — فقرة ٣٦

السبب نقول إن الأشياء ، لا حقوق لها قبل الأشخاص ، وبالتالي فهي تخضع لإرادة هؤلاء الأشخاص . أما الأشخاص بما هم كذلك فلم حق مطابق على الأشياء .

٥٢٣ — ودائرة الحق المجرد هي دائرة الحقوق والواجبات التي تنشأ بوصفها مطالب مشروعة للوجودات البشرية ، وليس بوصفهم مواطنين في دولة .

فأنا بوصفي موجوداً بشرياً لي حقوق بغض النظر تماماً عن حقوقى ك مواطن وهذه هي الحقوق التي ندرسها في هذه الدائرة . وقد يعترض معترض فيقول إن المنظمات والمؤسسات التي استتبطها هيكل تحت هذا العنوان وهي : الملكية ، والمقد ، والعقوبة الخطأ ، هي كلها تفرض دولة اجتماعية ، وجودة بالفعل ، ولا يمكن لها أن توجد بدون الدولة : وهذا حق لكن ليس له صلة بما نقول . فن الصواب أيضاً أن نقول إن الاحساس لا يمكن أن يوجد بدون الفكر ، ومع ذلك فقد تم استنباط الاحساس في مرحلة مبكرة جداً في دائرة الروح الذاتى قبل أن يظهر الفكر بوقت طويل . فنهج هيجل يستنبط المجرد أولاً ، ثم يستنبط بعد ذلك الحالة العينية التي يجد التجريد فيها وحدها وجوده الحقيقى . وقد يكون صحيحاً أن الملكية ، والمقد ، والعقوبة ، لا يمكن أن توجد بطريقة محددة واضحة إلا في مجتمع منظم ، لكن ذلك لا يغير من الأمر شيئاً من حيث أن هذه الحقوق تقوم لأعلى أساس وجود الدولة ، وإنما على أساس الشخص الفرد . فالحق في حيازة ملكية ما ملازم للشخص بما هو كذلك ، وهو يوجد بفضل شخصيته المحض .

أما القول بأنه لا يستطيع من الساحة العملية أن يمارس هذا الحق ممارسة فعلية إلا إذا

اكتمل تطور الدول فإنه لا يغير من هذه الحقيقة شيئاً (١)

ويقع الحق المجرد في ثلاث مراحل هي :

١ - الملكية .

٢ - العقد .

٣ - الخطأ .

(١) هيجل يستنبط « الشخصى » أيضاً في كتابه « ظاهريات الروح » . ولكن يبدو أن للشخصى هناك معنى مختلفاً عن معنى الشخصى الذى تدرسه موسوعة العلوم الفلسفية ، و « فلسفة الحق » . ففي « ظاهريات الروح » ، يستنبط الشخصى بعد الدولة والمجتمع المدنى . وهو معنى الشخصى الذى يكون له ، من الناحية التشريعية - حقوق يحددها القانون الوضعى . (ظاهريات الروح ص ٤٧٨ و ٤٨٥)

« القسم الأول »

الملكية Property

٥٣٤ — الإرادة الذاتية تقابل وتواجه عالمًا خارجيًا (٥٢٩) ، ومهمتها كما سبق أن رأينا الآن أنها ، هي أن تتواجد في هذا العالم الخارجى ، وأن تشكل هذه المادة في صورة تمثيلها . وعلى أية حال فالإرادة الآن هي شخص ما ، وبالتالي فإن الموضوع الخارجى الذى يقابلها هو شيء ما . وللشخص حق على الشيء (فقرة ٣٢) وهذا القانون هو الملكية .

الشخص غاية مطلقة ولا يمكن استخدامه كوسيلة . ولكل الشيء بسبب أنه ليس شخصاً فهو ليس غاية ، وإنما يمكن للشخص أن يستحوذ عليه كوسيلة لتحقيق مطالبته الخاصة . وهذا هو الأساس العقلى للملكية : « لكن إنسان الحق فى أن يضع إرادته على شيء ما ، أو أن يجعل من الشيء موضوعاً لإرادته ، أعنى أن يزيح جانباً الشيء المحض ليعيد خلقه من جديد بحيث يصبح ملكه الخاص . . . الإرادة هي وحدها لا متناهية ومطلقة فى حين أن جميع الأشياء الأخرى التى تقابلها نسبية وعلى ذلك فإن الاستحواذ ، لا يعنى من حيث المبدأ ، إلا إظهار سيطرة إرادتى على الأشياء ، والبرهنة على أن هذه الأشياء ليست مكتملة ذاتياً ولا هي غاية فى ذاتها . . . » (١)

٥٣٥ — ما ظهر هنا على أنه ضرورة من ضرورات العقل ليس هو الملكية

(١) فلسفة الحق ملحق للمقدمة رقم ٤٤

بصفة عامة لكنه الملكية الخاصة ، لأن حق الملكية ينشأ من الشخص
المفرد Single ويلزمه . ومن ثم فيبجل معارض مشروعات إلغاء الملكية
الخاصة . وما تجدر ملاحظته أن تعاليمه بهذا الصدد لا تتعارض تعارضاً حقيقياً
مع الأفكار الاشتراكية الحديثة . فلو فهمنا ماهية الاشتراكية الحققة لوجدنا أنها
ليست بمثابة اعتراض مطلق ضد الملكية الخاصة بما هي كذلك ، وإنما هي تعارض
التوزيع الظالم للملكية الخاصة وما فيه من تفاوت . وليس ثمة خطة للمذهب الشيوعي
يستطيع أن يتخلص بها تماماً من ضرورة الملكية الخاصة . إذ أو أصبحت الملكية
الخاصة من الناحية الإسمية ملكاً للدولة ، فلا بد في النهاية أن تقسم بين أفراد
يملكونها ويستهلكونها : فالطعام لا يمكن أن يأكله إلا الأفراد وحدهم . أما
ما كان شكل المحرمة ، وهم يتناولهم أياء يجعلونه ملكهم الخاص المطلق . بل
حتى الحديثة العامة لا يمكن أن يستمتع بها إلا الأفراد وحدهم وحينئذ تعتمد
الدولة إلى تأمين هذه الحقائق فإنها بسلوكها هذا لا تلغى ملكية الأفراد الخاصة
لها ، لكنها تقوم فحسب بترتيبها على جميع الأفراد بدلاً من أن تسمح لهذا
الشخص أو ذاك أن يمنع غيره من الأفراد من المشاركة فيها . فضرورة الملكية
الخاصة بهذا المعنى ، أي بمعنى إمتلاك الأشخاص فرادى للأشياء — هي في
الواقع كل ما يؤدي إليه استنباط هيجل رغم أن القارىء قد يظن أنه استنبط
ما هو أكثر من ذلك بكثير . وهو يلاحظ أنه لو حدثت استثناءات لقاعدة
الملكية الخاصة فإن الدولة ، وحدها ، هي التي يمكن أن تقوم بها (١) .

٥٣٦ — والمشكلة التي تطالب بالمساواة بين كل الناس ، تقع هنا دراستها
كذلك ، إذ يفسر هذا الشعار أحياناً على أنه يعني أن الملكية ينبغي توزيعها
بالتساوي بين كل الناس . صحيح أن الناس بوصفهم أشخاصاً أو غايات مطلقة،

(١) فلسفة الحق — ملحق لفقرة ٤٦

متساوون ، ولهذا السبب نقول إن لكل إنسان الحق في الملكية الخاصة ، لكن تحديد كمية الملكية التي ينبغي أن يملكها كل منهم لا يمكن أن يتم على هذا الأساس نفسه : لأننا لابد أن نتذكر أن كل إنسان هو أكثر من شخص محض ، إنه بالإضافة إلى ذلك . امكانيات ، وقدرات ، وسمات . الخ ويختلف الأفراد فيما بينهم من حيث هذه الصفات ، وبقابل هذا الاختلاف تفاوتاً في كمية الملكية التي يمكن أن يملكها كل منهم . إن الأفراد جميعاً متساوون من حيث أن كلا منهم هو عبارة عن أنا ، أنا أو شخص . لكنهم يختلفون في جوانب أخرى تجعل بينهم تفاوتاً .

٥٣٧ — تتضمن الملكية ثلاثة أنواع مختلفة من الحق من جانب الإرادة وهي : - (١) فعل الحيابة (ب) استعمال الشيء (ج) حق نقل الملكية . ويمكن أن تناقش هذه الأنواع بإيجاز على النحو التالي : -

(١) إذا ما كانت إرادتي سوف تتجسد في موضوع خارجي ، فليس يكفي أن أريد أنا هذا الموضوع من الناحية الداخلية أو الذاتية فحسب ، بحيث أتمنى أن يكون ملكي لأن هذه الأمنية ، أو هذه النية ، سوف تبقى ذاتية مع أن مهمة الإرادة هنا هي أن تتموضع أو أن تتجسد في موضوع . ومن ثم فلا بد أن يكون هناك فعل حيابة إيجابي . ويمكن أن تتحقق مثل هذه الحيابة إما بالاستيلاء المادي البسيط على الشيء ، وأما بالنأخذ في الشيء بحسب أضمة في الشكل الذي أريد امتلاكه ، أو بتعيين موقعه والإشارة إليه فحسب . وفضلاً عن ذلك فإن فعل الحيابة والاستيلاء على الشيء يفيد كذلك في الاعلان للأشخاص الآخرين بأن هذا الشيء ملكي ، وليس ملكهم ، وأنتى وضعت عليه إرادتي ، وأنه بذلك قد أصبح ملكاً لي بالفعل . فإدام حق الملكية هو حق يلزم الذات الفردية فإنه يتضمن بالمثل حق استبعاد الذات الأخرى . كما يتضمن أيضاً واجبهم نحو احترام ملكيتي ، لأن ملكيتي هي الآن تتموضع لإرادتي وعدم احترامها هو عدم احترام لي كشخص .

[ب] يُلْزَمُ الحق في استعمال الملكية كنتيجة لتصورها بأنها شيء محض لا حقوق له قبل المالك كشخص ، فمن الصواب إذن معاملته كوسيلة أَعْنَى استعماله .

[ح] لا كان للشخص ، بما هو كذلك ، الحق المطلق في أن يضع إرادته على الموضوع ، وبالتالي في أن يجعله ملكاً له ، فإن له حقاً مماثلاً في أن يسحب منه إرادته أَعْنَى أن له الحق في التخلي عن الملكية أو نقلها إلى الغير .

٥٣٨ - ما دامت الملكية لا تكون كذلك ألا بفضل ممارسة الإرادة ، فإن الإرادة حين تمسك عن هذه الممارسة فإنها تصبح في الحال بغير مالك . وهذا هو الأساس العقلي لقانون الملكية بالتقادم أو مضي الوقت . وهكذا يمكن استنباط التقادم من الفكرة الشاملة . Notion ، ومن ثم فهو ضرورة من ضرورات العقل ، وليس مجرد وسيلة إجتماعية .

٥٣٩ - يمكن أن ينظر إلى حياتي هل أنها ملكي . لكن حق التخلي عن الملكية لا ينطبق على الحياة أَعْنَى أن الانتحار غير مباح ، ذلك لأن جميع حقوق الملكية إنما تقوم على أساس حق الإرادة في التمتع وتحقيق ذاتها وأن ذلك أمر ضروري . أما حق التخلي عن الملكية فهو موجود بسبب ظهور الإرادة في العالم ، في حين أن الانتحار هو أبعد ما يكون عن تحقيق الإرادة وظهورها ، إنه بالأحرى إلغاء لهذه الإرادة وسلب لها . ولذلك لا يوجد حق للانتحار هل الإطلاق .

القسم الثاني

العقد . . . Contract

٥٤٠ - ينظر هيجل إلى العقد على أنه نقل للملكية ، ولا جدال أن لكل عقد ، من حيث الأساس ، هذه الطبيعة بالضرورة . لأن الملكية لا تشمل في مصطلحات هيجل الأشياء المادية وحدها ولكنها تشمل كذلك : العمل ، والخدمات . . . الخ وعلى ذلك فحتى حقوق الخدمات المخصصة هي نفسها تبادل للملكية .

٥٤١ - يقوم الانتقال من الملكية إلى العقد على حق التنازل عن هذه الملكية . فإذا افترضنا وجود شخصين يملكان ملكيتين فلا بد أن نقول إن لكل منهما حق التنازل عن ملكيته لصالح الآخر : وهذا هو العقد .

٥٤٢ - ويمكن أن يعترض معترض فيقول إن ذلك لا يبرهن إلا على شيء واحد هو أن الشخص يمكن أن ينقل ملكيته لكنه لا يبرهن على أنه لا بد أن يفعل ذلك ، مع أن الجدل ينبغي أن يكشف لنا لا عن إمكانية العقد اتفاقا بل أن يظهرنا على ضرورته المطلقة . لكن الاعتراض غير سليم . لأننا هنا في دائرة الحقوق ، وما على الجدل أن يكشف عنه . هو أن الشخص له بالضرورة حق التعاقد لأن الشخص مرغى على ممارسته . وهذا ما بيناه بالفعل ، ومن هنا كان الاستنباط سليما وأصيلا لأنه يبرهن على أن لفكرة الشاملة عن الشخص تتضمن

بالضرورة حقه في التخل عن الملكية وهذا يتضمن بدوره التعاقد ؛ وما قد برهنا عليه هو أن الفكرة الشاملة للملكية تتضمن الفكرة الشاملة للعقد ضمناً ، وأن الأخيرة تنتج عن الأولى : وتلك هي طبيعة الاستنباط بأمره .

٥٠٣ - وكما أن النية الذاتية لا تكفي لظهور الإرادة في دائرة الملكية لكن الإرادة تحتاج إلى التموضع عن طريق فعل الحيازة ، فها هنا بالمثل في دائرة العقد لابد من فعل خارجي أيضاً بالإضافة إلى النية الداخلية للطرفين . وهذا الفعل الخارجي هو : التنفيذ Performance .

٥٤٤ - وسوف نجد أن الزواج لا يستنبط هنا وإنما يستنبط في القسم الثالث من الروح الموضوعي أي في دائرة الأخلاق الاجتماعية ويشير هيجل بصفة خاصة (١) إلى أن ذلك يؤدي إلى أن تكون وجهة النظر إلى الزواج على أنه عقد مدني (وهي نظرة شائعة عند كل من يرغب في إضعاف الرابطة الزوجية) خاطئة وناقصة . ولا يمكن بالطبع أن نسوق أية أدلة على ذلك في هذه المرحلة الحالية لكنها ملاحظة نسوقها على سبيل استباق الحوادث . أما البرهان فلا يمكن أن يوجد الآن حين نستنبط الزواج في مكانه المناسب .

٥٤٥ - ولنفس السبب نجد أن النظر إلى الدولة بوصفها د عقداً اجتماعياً نظرة خاطئة (٢) . فالدولة تظهر كذلك في مرحلة متأخرة في دائرة الأخلاق الاجتماعية . ويقول هيجل : « ينشأ العقد من اختيار تلقائي بين الأشخاص .

(١) فلسفة الحق فقرة ٧٥ ، إضافة .

(٢) لا يعني ذلك بالطبع أنه لم يكن هناك قط . ، من الناحية التاريخية ، أحداث نتجت من عقد اجتماعي . فهذا أمر لا شك فيه . لكن ما ينظر إليه هنا

== والواقع أن الزواج يعتبر مع العقد في هذه الخاصية ، لكن الأمر مختلف في حالة الدولة ، لأن الفرد لا يستطيع أن يعتبر في الحياة الاجتماعية أو يتركها على هواه ما دام كل فرد بطبيعته ذاتها مواطناً في دولة . وإذا لم يكن ثمة دولة فإن العقل يطالب بوجودها (١) .

== على أنه خطأ ، أيّما كان أصله التاريخي ، هو النظر التي ترى أن الدولة هي في طبيعتها الجهورية عبارة عن تعاقد . فلا شك أنه من المفيد أحياناً ، بل ومن المشروع ، أن تستخدم مقولة العقد بصدد الدولة (قارن في ذلك : فتوى بيرك Burke الشهيرة) مثلما يكون من المفيد أحياناً أن نقول إن الله هو الوجود أو هو الوجود بدلاً من الفكرة المطلقة . لكن الله هو أكثر من الوجود أو من الجوهر ، وكذلك فإن الدولة هي أكثر بكثير من العقد . فثل هذه الآراء ليست خاطئة تماماً لكنها ناقصة وقاصرة عن التعبير عن الحقيقة الكاملة .

(١) فلسفة الحق فقرة ٧٥ إضافة .

القسم الثالث

الخطأ ... Wrong

٥٤٦ - الحق هو تموضع الارادة الكلية ؛ ولا نعني بالارادة الكلية هنا الإرادة العامة المشتركة بين جميع الناس أو بين غالبيتهم العظمى أو أى شيء من هذا القبيل (١) . فقد تجسد ارادة فرد واحد فقط الإرادة الكلية بينما تعارضها إرادة الآخرين جميعاً . فصدر الحق ومنبعه ليس الكلية الخارجية المحض للجميع ولكنه الكلية الداخلية intrinsic للإرادة ، الإرادة التى تريد الكلى الداخلى : أعنى الارادة العقلية . فالارادة العقلية هى الارادة الكلية . ولقد ألقى العقيد الضوء على إمكانية الكاملة لأفعال الأفراد الاختيارية فى اكتساب الملكية ونقلها الى الغير وتبادلها . فالفرد كلى من الناحية الداخلية ، إنه أنا = أنا .

(١) د لقد تصور روسو ... الإرادة فى صورتها المحدودة فحسب أعنى فى صورة الإرادة الفردية ... ونظر إلى الإرادة الكلية لا على أنها الارادة المعقولة على نحو مطلق ، وإنما على أنها الإرادة العامة المشتركة بين الناس فحسب . (فلسفة الحق فقرة ٢٥٨ - إضافة) .

لكن له بالإضافة إلى ذلك ، كما سبق أن استنبطنا ، مصالح واهتمامات خاصة ،
ورغبات وشهوات جزئية . الخ . ومن هنا ينشأ احتمال توجيه هذه الأفعال
الإختيارية وفقاً لغاياته الخاصة بحيث تعارض الإرادة الكلية أو تعارض قانون
الحق . وهذا هو الخطأ .

٥٤٧ - ليس من الضروري ، بالطبع ، أن يقع الإنسان في الخطأ كلما
اتبع أهواءه ومصالحه الشخصية ، إذ قد يتفق مضمون ما تريده مصالحه الشخصية
مع الإرادة الكلية ، كما هي الحال مثلاً حين يسكون الإنسان أميناً أو صادقاً لأن
الامانة أو الصدق سلوك طيب . لكن إذا كان الإنسان في تحقيقه لمصالحه الشخصية
يعارض الإرادة العليا كان سلوكه عندئذ خطأ .

٥٤٨ - وهناك ثلاثة أنواع ، أو ثلاث مراتب ، للخطأ . ونحن هنا بالطبع
لا ندرس الخطأ بمعنى الشر الأخلاقي لا نألم نصل بعد إلى استنباط الأخلاق .
فالحق الذي نحن بصدده ليس هو الحق الأخلاقي لكنه الحق التشريعي . Legal .
مثل حق الملكية والتعاقد . وبالتالي فالخطأ هنا هو خطأ تشريعي أو مدني أعني
خرقاً لحق تشريعي . وأولى مراتب هذا الخطأ هي :

١ - الخطأ غير المتعمد ، وهو يشكل موضوع الدعاوى المدنية . وينشأ هذا
اللون من الخطأ عند ما يدهى بضعة أشخاص حقوقاً متناقضة حول ملكية ما
أو عقد معين ، عندئذ يحدث التصادم والتضارب . لكن النقطة الجوهرية هنا في
هذا الخطأ هي أن مرتكبه يعتقد في قرارة نفسه أنه يسير في سلوكه طبقاً لقانون
الحق ، وأنه لا ينكر الحق تماماً كما يفعل المجرمون ، لكنه على العكس ، يؤكد
ويصر عليه ويلجأ إليه ، ويستعين به لأنه لا ينكر سوى الحق الجزئي الذي يدعيه
خصمه فحسب . ومن ثم كان سلوكه تأكيداً للحق بصفة عامة أو هو يتجه إلى
تدعيم الحق .

٢ - المرتبة الثانية من الخطأ هي : انقش أو النصب Fraud فها هنا نجد أن الشخص يوهم أنه يسير في سلوكه طبقاً لقانون الحق لكنه في الحقيقة يعلم عن وعى أنه يسلك ضد هذا القانون ؛ وينخدع الطرف الآخر ويظن أنه سوف يحصل على حقوقه . لكن الحق المفترض هنا ليس سوى ظاهر محض أو هو اللاحقيقة Unreality

٣ - وأعلى مرتبة من الخطأ هي : الجريمة ، وها هنا نجد أن الفرد لا يعرف بقانون الحق على الإطلاق ، ولا حتى يوهم الآخرين أنه يسير في سلوكه طبقاً له ، لكنه ينبغي صراحة ، وهو لا ينبغي الحق الجزئي لهذا الفرد أو ذلك لكنه ينبغي الحق الكلي بما هو كذلك .

٥٤٩ - في دائرة الخطأ تنتهك حرمة الحق وتسلب . لكن الحق ، مع ذلك ، وجود إيجابى في حين أن الخطأ هو سلب محض ولا حقيقة . ومن ثم فإن الحق لا بد أن يعود إلى نفسه بأن يسلب هذا السلب ، وفي الخطأ المدعى يتم ذلك من طريق : التعويض [تعويض من لحقة الضرر] أو بالاستمادة [أى إعادة الوضع لما كان عليه] أو بأية وسيلة أخرى . أما السلب الكلي للحق ، وهو الذى يشكل الجريمة ، فيتم إلغاؤه من طريق العقوبة . إذ في العقوبة يستعيد الحق ذاته ويقرى ويتدهم .

والجريمة وجود غير حقيقى ، لأنها وجود متناقض ذاتياً ، صحيح أنها موجودة لكنها بمثابة اللاحقيقة Unreality لأنها ظاهر محض أو ثلاثى . وهى متناقضة ذاتياً لأنها سلوك يناقض الفكرة الشاملة الجوهرية للارادة . كما تناقض التصور الحقيقى للسلوك للبشرى . فالفكرة الشاملة الجوهرية للارادة ليست سوى كلية هذه الارادة وهو بالضبط ما تنفيه الجريمة ، ومن هنا كانت سلوكاً للإرادة

يناقض الارادة ذاتها ، وبالتالي فهي ليست شيئاً إيجابياً وإنما هي فعل عديم المعنى ، هي تلاشى أو انعدام محض . ويظهر انعدامها الجوهرى حين يأتى يوم العقاب .

٥٥٠ - وعلى ذلك فالعقاب فعل مطلق من أفعال العدالة . والنظر إليه على أنه رادع فحسب ، أو حتى هل أنه يتجه نحو إصلاح الجريمة ، إنما يعبر عن نظرة ضحلة وسطحية ، لأنه ينظر إليه على أنه وسيلة محضة لغاية أبعد . في حين أن العدالة غاية مطلقة في ذاتها . ولا شك أنه من الأمور الطيبة أن تكون العقوبة رادعة للناس عن ارتكاب الجريمة أو عاملاً مساعداً في إصلاح وعلاج الجرائم ولا يمكن لأحد أن يكون موضع لوم لإيمانه بهذه الغايات النبيلة السامية . ولكن القول بأن الطبيعة الجوهرية للعقوبة تكمن في هذه الغايات وتبريرها عن طريقها هو حمل خاطئ . فبغض النظر عن جميع هذه الأغراض النفعية التي يمكن أن تفيد فيها العقوبة بطريقة عرضية فإن القانون المطلق للحق يحتم أن يتبع الجريمة ألم وعقاب ، فهي ليست وسيلة بشرية للمحافظة على الحياة أو الملكية لكنها بالاحرى قانون الكون وضرورة عقلية تنبع من قلب الأشياء ومركزها .

٥٥١ - ويمكن كذلك الاعتراض على النظرية التي تنظر إلى العقوبة على أنها صمام الأمان ضد مشاعر الانتقام الشخصى ، أو على أنها انتقام منظم مشروع . فقد يكون الانتقام الشخصى ، بقدر ما يحمل من مضمون ، قصاصاً عادلاً من المجرم . لكن العدالة الحقة هي فعل من أفعال الارادة الكلية أعني أنها فعل من أفعال الحق في حين أن الانتقام ، من ناحية أخرى ، ينبع من دوافع وبواعث جزئية لا تقوم إلا على إرادة جزئية ، وهو لذلك خطأ جديد . إن العدل يلغى الجريمة ويعيد الحق إلى نصابه ، لكن الانتقام لا يضيف سوى خطأ جديد للخطأ الاول . وهذا الخطأ الجديد يسمى بدوره إنتقاماً ، وهكذا نكون أمام سلسلة من الانتقامات لامتناهية وهذا ما يسمى بالأخذ بالثأر ... Vendetta .

لكن العدالة ، لأنها ليست خطأ جديداً ، فهي استعادة للحق ولا تؤدي إلى
أى فعل جديد من الأفعال الخاطئة لكنهما تنهى الخطأ .

٥٥٢ - وقد يضرب الحيوان أو يؤذى بأية وسيلة أخرى لمنعه من سلوك غير
مرغوب فيه كما يفعل الناس عادة حين يدرّبون كلابهم فإنهم يلجأون أحياناً إلى
ضربها . لكن ذلك ليس فعلاً من أفعال العدالة وإنما هو ردع مخض . والفارق
بينهما هو على النحو التالي . المجرم هو كائن عاقل ذو ماهية كلية ، لكن الحيوان ليس
كذلك . ومن ثم فإن الحق الملازم للمجرم هو أنه يعامل على أنه موجود عاقل كل ،
ومن هنا فإن الجريمة لا يمكن أن ينظر إليها على أنها فعل كرهه مخض أو فعل
غير مرغوب فيه فحسب ، كما هي الحال في الحرافات الكلاب ، وإنما لابد من
النظر إليها على أنها تدعيم لقانون يريد المجرم أن يجعله كليباً . ومن ثم فالعنف
لابد أن يعاقب بالعنف ، لأن المجرم بسلوكه ذاته قد أقر قانون العنف ، ومن
حقه بوصفه موجوداً عاقلاً أن ينظر إلى فعله على أنه يعصى جانباً كلياً وأنه أقام
العنف في قلب القانون . ومن ثم فال المجرم هو الذي يعاقب نفسه ، فذلك هو
إرادته الخاصة ، فهو الذي أقر العنف بوصفه قانونه الخاص ، ومن ثم كان من
العدل أن تطبق هذا القانون عليه هو نفسه ، لكن ليس هناك ، من ناحية أخرى ،
أى عنصر من عناصر الحق أو العدل في ضرب الحيوان ، فذلك فعل من أفعال
المنفعة المخض . ونظرية الردع في العدل تعامل الإنسان على أنه كائن غير عاقل
وتنسى منزلته وعظمته الجهرية التي يشترك فيها المجرم هو الآخر ، حتى أن
هويته تمثل حقه الذي لا يمكن تحويله أو نقله للغير . ويلاحظ هيجل في هذا
السياق أن « رغبة بكاريا (١) » . . . Beccaria في أن يوافق الناس على العقوبة

(١) سيزار بيكاريا (١٧٣٨ - ١٨٩٤) - مشرع وعالم اقتصاد إيطالي =

التي توقع عليهم هي رغبة معقولة ، غير أن المجرم قد وافق بالفعل على عقوبته من خلال السارق الذي ارتكبه . . . (٢) وهو بالطبع لم يمان موافقته لذلك السبب النافذ الذي يقال أحياناً من أن المجرم كان يعرف حين ارتكب جريمته ما تفرضه العدالة لكنه مع ذلك رضى طواعية أن يقرم بالمخاطرة ، وإنما أعلن موافقته لأن سلوكه هو بطبيعته ذاتها التجاه إلى القرة ، وهو تأكيد بأن العنف هو القانون وأن القرة حق ، وهو بهذا التأكيد قد أعلن بالفعل موافقته على أن تطبق عليه القرة .

٥٥٣ — ولقد كان ديكاريا أيضاً هو الذي ذهب إلى أن عقوبة الإعدام ليس لها مبررها ، لأنه لا يمكن أن يقال إن العقد الاجتماعي يتضمن موافقة الفرد على إعدامه . ويرد هيجل على هذه النظرية بقوله إن الدولة ليست هدفاً ، ولا حماية الأفراد والمحافظة عليهم غايتها المطلقة . بل إن الدولة هي على العكس غاية أهل من الفرد ، وحياة الفرد يمكن في ظروف معينة أن يضحى بها في سبيل غايات الدولة . ومن هنا يؤيد هيجل عقوبة الإعدام ، وإن كان يميل إلى حصره في نطاق ضيق . ويرى أن مهاجمة ديكاريا لعقوبة الإعدام كان خيراً لأنه أحدث نوعاً من الاعتدال والاعتدال مكن الناس من التفرقة بين الجرائم التي تستحق عقوبة الإعدام والجرائم التي لا تستحق ذلك ، كما جعل عقوبة الإعدام غير شائعة تماماً وهكذا ينبغي أن تكون الحال في العقوبات المتطرفة أو القصوى في القانون .

ولد في ميلانو وأصبح أستاذاً للقانون والاقتصاد في جامعتها سبق في محاضراته الاقتصادية نظريات آدم سميث ونظريات مالتوس في السكان ، وفي نظرياته القانونية أدان مصادرة الممتلكات ، والتعذيب ، وعقوبة الإعدام ودافع عن إمكان منع الجريمة عن طريق التربية وكان لافسكاره أثر ضخم في روسيا وفرنسا . [المترجم] .

(٢) فلسفة الحق . فقرة ١٠٠ [ملحق] .

٥٥٤ — وحماية الحق واستعادته من خلال العقوبة ينهى دائرة الحق المجرد.
وننتقل بعد ذلك إلى الأخلاقية Morality أو الأخلاق الذاتية . وقد يكون من
المفيد ، قبل أن ننتقل إلى القسم التالي ، أن نبين إلى أي حد انحراف هيجل في هذا
القسم الحالي ، عن التفسير الدقيق للمنج الجدلي .

لقد مررنا من خلال مثلث هو : (١) الملكية (٢) العقد (٣) الخطأ . ومن
المستحيل استحالة قاطعة أن نعرف المعنى الذي يكون فيه العقد ضداً للملكية .
كما أنه من المستحيل أيضاً أن نفهم كيف يمكن أن يكون الخطأ هو وحدة الملكية
والعقد ، صحيح أن ما يظهر أنه قد تم استتباطه في « الموسوعة » ليس هو الخطأ
ذاته ، ولكنه الصراع بين الخطأ والحق ، ولهذا السبب يعنون هذا القسم (١) هناك
باسم والحق ضد الخطأ ، في حين أن القسم الذي يقابله في فلسفة الحق باسم والخطأ ،
فحسب ، لكن يبدو أن اختلاف التسمية لا تساعدنا في شيء على الإطلاق ، فكما
أنا وجدنا من الصعب أن نفهم كيف يكون الخطأ وحدة والعقد فانه لا تزال هذه
الصعوبة ذاتها قائمة إذا ما نظرنا إلى الصراع بين الخطأ والحق على أنه هو هذه
الوحدة .

الفصل الثاني

الأخلاقية ... Morality (١)

٥٥٥ — الحق المجرد هو التوضع الخارجى للحرية : فالحرية تتجسد فى شىء ما - وتلك هى الملكية . ولم تكن نعتى قط فى دائرة الحق المجرد بدراسة الحالة الداخلية للإرادة ، أو بالوعى الذاتى للفرد . فلم ندرس ، مثلاً ، المشكلات المتعلقة بالبائع ، والفرض ، والنية ، أما الأخلاقية فهى ليست شيئاً خارجياً كالملكية ولكنها بالضرورة تهتم بحالة النفس : فهى موضوع يتعاق بالضمير الداخلى للفرد . ويستخدم هيجل كلمة الأخلاقية بمعنى ضيق خاص به هو نفسه ، وهو المعنى الذى سوف نشرحه بعد قليل . لكن المهم الآن هو إدراك أن الفارق الرئيسى بين الحق المجرد والأخلاقية هو أن الأول يوجد ويتجسد فى العالم الخارجى فى حين أن الثانية مسألة تتصل بالوعى الداخلى .

٥٥٦ — وينكشف الانتقال من الحق المجرد إلى الأخلاقية من خلال

(١) المقصود بالأخلاقية : الأخلاق الذاتية أو الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير أو الأخلاق بالمعنى الشائع لهذه الكلمة ، فى حين أن المصطلح الثالث هو الأخلاق الاجتماعية كما تتمثل فى المؤسسات والمنظمات الاجتماعية المختلفة على نحو ما سنرى فيما بعد [المترجم] .

تأمل الجريمة والعقاب . إذ يكشف الخطأ ، ولا سيما الجريمة ، ولأول مرة أن هناك فارقاً وتضاداً بين الإرادة الجزئية والإرادة الكلية ذلك لأن الإرادة الجزئية أو الفردية في حالة الجريمة تضع نفسها ضد الإرادة الكلية . لكن الفكرة الشاملة للإرادة تتطلب أن تكون كلية . وطبيعتها الجوهرية أو ذاتها الحقيقة هي كليتها : ومن ثم فإن الإرادة الفردية حين تعارض الإرادة الكلية ، في حالة الجريمة تضع نفسها في تعارض مع ذاتها الحقيقة . وهكذا تخالف هذه الإرادة الفكرة الشاملة عن الإرادة . فهناك شرح ، أو تنافر بين الإرادة على نحو ما هي موجود والإرادة على نحو ما ينبغي أن تكون^(١) . وهذا الذي ينبغي

(١) لن تضع هذه الفقرة إلا إذا أدرك القارئ بوضوح المعنى الذي تستخدم فيه هيجل كلمة الفكرة الشاملة . واستخدام هيجل لهذه الكلمة في ثلاثة مجالات مختلفة قد سبب للقارئ المبتدىء حيرة من الارتباك والخلط : -

أولاً - هناك الفكرة الشاملة . وهي مقولة من مقولات المناطق الخالص التي تلغى مقولات الماهية وتجاوزها ، وتحل محلها .

ثانياً - يشير هيجل إلى أي مقولة من مقولات المنطق بأنها فكرة شاملة : فالوجود والضرورة ، والظاهر - هي كلها أفكار شاملة : وهي تختلف عن مثل أفلاطون من حيث أنها كليات غير حسية وضرورية ، كما أنها ليست مجردة لكنها كليات تنمو نمواً ذاتياً وتتفرع إلى أنواع .

ثالثاً - يتحدث هيجل عن أفكار شاملة للأشياء الجزئية : أفكار شاملة للإنسان ، والحرية ، والنبات ، والحيوان ، أو كما هي الحال هنا ، أفكار شاملة عن الإرادة .

وهذا اللون من الأفكار الشاملة يختلف عن اللون الثاني أعني عن المقولات =

أن يكون، هو ، بصفة عامة ، عنصر الإلزام في الاخلاق ، وتلك صفة يتصف بها الوجود الداخلى للذات : فهو ينبغي أن يختلف عما هو عليه الآن . ومكنا نجد لدينا الآن بالفعل الجوانبية التي هي سمة الاخلاقية والتي تميزها عن الحق المجرد . لكن ذلك لا يمثل بعد الاستنباط الكامل للاخلاق . لقد استتبطننا وجود تنافر بين الارادة وفكرتها الشاملة : وهذا التنافر هو سلب محض . فالارادة الجزئية ، في معارضتها للارادة الكلية ، تسلب هذه الاخيرة ، وهي حين تفعل ذلك فإنها تسلب الحق ؛ والعقوبة هي سلب لهذا السلب . وهذا

الحالصة من حيث أن هذه الافكار الشاملة لا تنطبق على جميع الاشياء في الكون كما هي الحال في المقولات . ولكنها تنطبق على اشياء جزئية خاصة . كالإنسان ، والحيوان ، والارادة . . الخ . والافكار الشاملة لهذه الاشياء هي تصوراتها ، أو الافكار العامة عنها ، تماماً كما هي الحال في مثل أفلاطون : فهناك مثال للإنسان ، ومثال للنبات . . الخ . لكنها تختلف عن مثل أفلاطون من النواحي الآتية :-

لقد وصل أفلاطون إلى مثله عن طريق الاستقراء التجريبي فحسب ، ومن ثم فهي ليست ضرورية . أما الافكار الشاملة عند هيجل فهي مستنبطة ، وهي من ثم تصورات ضرورية .

ومن ناحية أخرى فإن مثل أفلاطون مجردة وهي لهذا عديمة قيمة . أما الافكار الشاملة عند هيجل فهي تولد أضدادها وهكذا تنفرع إلى أنواع تخرج من جوفها ، لكنها شأنها شأن مثل أفلاطون عبارة عن تعريفات ، وهي تعطينا الطبيعية الجوهرية للشيء أو ما ينبغي أن يكون عليه الشيء . ومن هنا نجد أن الفكرة الشاملة للإرادة هي ما ينبغي أن تكون عليه الارادة .

السلب للسلب هو الذى يعطينا الفكرة الايجابية عن الاخلاقية . ذلك لأن التصديق بين الإرادة وفكرتها الشاملة هو السلب ، إنه سلب الإرادة الكلية أو الحق عن طريق الإرادة الفردية . ومن ثم فـسلب السلب هو سلب لهذا التصديق ، أعني أنه يمثل الانسجام بين فكرة الإرادة الفردية وبين الفكرة الشاملة للإرادة . وإذا ما أصبحت الإرادة الفردية متفقة على هذا النحو مع فكرتها الشاملة ، أعني إذا ما أصبحت ما ينبغي أن تكون ، فإننا بذلك نصل إلى الاخلاقية .

٥٥٧ — ويصف هيجل هذا المسار بأنه عودة الإرادة مرة أخرى إلى ذاتها . فالإرادة في الحق المجرد تخرج عن ذاتها إلى الخارج وتتجسد في الأشياء الخارجية فتصبح ملكية : والملكية هي الحرية : أو هي الإرادة حين تصبح خارجية عن نفسها . أما في الاخلاقية فهي تعود إلى ذاتيتها الخاصة ، فهي لم تعد الشيء الذى توجد فيه ارادتي ولكننا الآن أنا أو الذات الداخلية التى توجد حرمتها الخاصة في ذاتها ، في وضعها الداخلى بوصفها الأنا الاخلاقية .

٥٥٨ — ولما كانت كلمة الاخلاقية Morality... كما يستخدمها هيجل لا تنطبق إلا على الحالة الداخلية للإرادة ، فإن استخدامها على هذا النحو يمثل استخداما في مجال ضيق جداً عن المجال الشائع الذى تستخدم فيه هذه الكلمة عادة : فالأخلاق عند هيجل شيء ذاتي خالص : ومن ثم فهي تستبعد جميع الواجبات الوضعية المرتبطة بالأسرة ، المجتمع ، والدولة لأنها كلها تمثل مؤسسات موضوعية . بل حتى ما يوصف في الحديث الشائع بصفة خاصة على أنه أخلاق : كالطهارة أو العفة فإنه لا يندرج ، فيما يرى هيجل ، تحت اسم الأخلاق على الإطلاق : ذلك لأن العلاقات الجنسية مسألة تتعلق بالأسرة ، في حين أن الأسرة والمجتمع والدولة هي منظمات لم توجد بعد ، لأنها لم تستتبط

حتى الآن لسكنها سوى ثأتى ففما بعد تحت عنوان الاخلاق الاجتماعية . ولا يمكن أن يتم هيجل فى هذا الموضوع بالتممة المضادة أعنى بأنه حط من شأن واجبات الفرد فى الأسرة والدولة عندما لم يدرج هذه الواجبات تحت اسم الاخلاق . بل على العكس تماماً : فالمسألة مسألة مصطلحات فحسب . فقد اختار أن يستخدم مصطلح الاخلاق ليعنى به مجالاً ضيقاً عن معناه الشائع : وما دمننا قد فهمنا المعنى الذى يستخدم فيه المصطلح فإن يقع ضرر ما .

٥٥٩ — الاخلاقية ، كالحق المجرد ، وحيدة الجانب . فالحق المجرد موضوع تماماً فهو يتمركز فى شئ خارجى ، فى حين أنه لا يكثرث بالحالة الداخلية للذات : بواعثها وأهدافها . أما الاخلاقية فهى الجانب الاحادى الآخر والمقابل للحق المجرد لأنها الذاتية الخالصة التى لا تتحقق قط فى العالم الخارجى فى صورة منظمات مودوعية ، أو قل إنها حين تفعل ذلك تكف عن أن تكون أخلاقاً فردية وتتحول إلى الاخلاق الاجتماعية . أما الاخلاق الاجتماعية فهى من ناحية ثالثة : الوحدة العينية بين المودوعية والذاتية فى دائرة الروح الموضوعى ، حتى أنه يمكن القول بأن الاخلاق الفردية ذاتها لا ترى النور إلا حين تجاور ذاتها وتنتقل إلى الاخلاق الاجتماعية . ذلك لأننا لو عرفنا الاخلاقية بأنها اتفاق الإدارة الموجودة مع فكرتها الشافطة أعنى مع الإرادة الكلية لوجدنا عندئذ أن هذا الاتفاق لا يظهر بالفعل حتى نصل إلى مرحلة الاخلاق الاجتماعية ، فهنا ، فقط ، تتفق الإرادة مع ذاتها اتفاقاً كاملاً . والنظر التالى فى هذه الدائرة أعنى فى دائرة الاخلاقية هو عملية تنشيد بلوغ هذا الاتفاق ، أى أنها تهدف إلى رأم الصدع الذى ظهر بين الإرادة وفكرتها الشاملة ولهذا السبب نجد أن الاخلاقية هى دائرة ما ينبغى أن يكون لا ما هو كائن .

٥٦٠ — الاخلاقية هى عودة الإرادة إلى ذاتها ، هودتها من عالم الاشياء

الخارجية إلى نفسها بحيث تتمركز في الداخل : ولهذا السبب نجد أن الإرادة هنا لا متناهية ومحددة ذاتياً . وتظهر هذه النتيجة نفسها إذا ما لاحظنا أننا نجد لدينا في دائرة الأخلاق سلب للسلب (فقرة ٥٥٦) والسلب بصفة عامة هو دائرة المتناهي ، وسلب للسلب هو دائرة اللامتناهي الذي امتص ضده في جوفه (٢٠٤) ومن ثم فالإرادة في دائرة الأخلاق هي قانون نفسها أي أنها محددة بتحديد ذاتياً . لقد كانت الإرادة في مجال الحق المجرد محددة بواسطة الشيء الخارجي هو الملكية لأن موضوعها شيء خارجي ، أما الإرادة الآن فقد هادت إلى نفسها واتخذت من ذاتها موضوعاً لها . والقول بأن الإرادة في دائرة الأخلاق هي قانون نفسها يعطينا بصفة عامة : حق الذات . فلقد أبرز لنا الحق المجرد أو التأثير في مجموعة من الأوامر والنواهي التي تفرض نفسها على الإرادة من مصدر خارجي هو الشيء . فوضع الإرادة في دائرة الأخلاق هو أنها لا تتعرف بحسب هل سلطة خارجية محض تفرض عليها ، ولكنها تتعرف بحسب على أوامرها الخاصة التي يصدرها عقلها هي (أو ضميرها) . فأنا لا أستطيع بصفتي موجوداً عاقلاً أن أخضع لأوامر تفرض على لا أكون أنا نفسي مقتنماً بأنها حق أو معقولة . فلما يستحسنه ضميري الخاص هو وحده الذي يمكن أن يكون قانوناً لي ، وهذا هو حق الذات وهو مصدر فكرة الديمقراطية ، وكذلك الحق في الحكم الذاتي ، الذي يقال عادة إنه المبدأ الذي تستلهمه البروتستانتية .

ولما كانت الأخلاقية تجريداً من جانب واحد ينبغي أن تصحح الأخلاق الاجتماعية ، فإن حق الذات هو نفسه تجريداً من جانب واحد أيضاً أو هو بمثابة نصف الحقيقة إذا ما نظر إليه في تجريد الحق بمائل هو حق الموضوع . ويظهر هذا الحق الأخير في الأخلاق الاجتماعية حيث تظهر المؤسسات الموضوعية:

كما لأسرة ، والمجتمع ، مطالبة بحقوقها في السيطرة على الذات الفردية . فالإنسان لابد له ، بوصفه موجوداً عاقلاً ولا متناهياً ، أن يحدد نفسه بنفسه وألا يسمح بأي تحديد من مصدر خارجي . صحيح أن أوامر الأسرة والدولة بمثابة التحديد الخارجي للفرد لأنها تعد الجانب الموضوعي في دائرة الأخلاق ، لكن سوف يتضح في الوقت المناسب ، أن هذه الموضوعية ليست سوى إسقاط الذات من داخلها على الخارج ، وأن الموضوع ليس شيئاً آخر سوى الذات وقد أصبحت موضوعية ، وبالتالي فإن الذات حين تحكم بواسطة هذه الموضوعية فإنها في الواقع لا تحكمها إلا ذاتها فحسب . فأنا حين أطيع الأوامر الحقيقية للدولة : فأنا لا أطيع سوى ذاتي الحق وحدها ، أعني ذاتي الكلية . لكن إذا ما أخذنا حق الذات الذي يمثل نصف الحقيقة ونظرنا إليه منفصلاً عن حق الموضوع ودرسناه كما لو كان الحقيقة الكاملة والنهائية لأصبحت ، عندئذ ، غمراً من حيث المبدأ فسوف تدعى الذات الفردية ، في هذه الحالة ، أنها هي وحدها المشرع المطلق لنفسها ، وأنها لا تخضع لأي رقابة أيا كان نوعها ، وسوف يزعم الفرد أنه حر يفعل ما يشاء ، وسوف يقيم أهواءه وأحلامه ، ونزوات إرادته بوصفها السلطة الوحيدة التي يلجأ إليها . وهذا هو أساس المبدأ النظري للمذهب الفوضوي Anarchism^(١) في

(١) مذهب سياسي واقتصادي متطرف يرى دعاته أن جميع أشكال السلطة الحكومية غير مرغوب فيها ولا ضرورة لها ، والدولة عندهم هي أداة الاستبداد في كل نظام اجتماعي والملكية الفردية مبعث الظلم . ومن ثم ينادون بإلغاء الملكية الفردية والثورة على الدولة وإقامة مجتمع يرتكز على التعاون الطوعي بين الأفراد ومن قادة هذا المذهب في القرن التاسع عشر : وليم جودون ، وبرودون وباكونين وغيرهم [المترجم] .

مجال السياسة وهو المذهب الذى يركز أهمية خاصة على حق الذات وينسكركل
وظيفة للدولة .

٣٦١ — وتتمر الأخلاقية بثلاث مراحل هى (١) الفرضن (٢) النية
والرفاهية (٣) الخير والشر . ولا يمكن أن يقال إن الأخلاق أصبحت موجودة
وجوداً حقيقياً إلا فى المرحلة الأخيرة وحدها . أما المرحلتان الأولىان فهما
عاملان فى المرحلة الثالثة فحسب .

القسم الاول

الغرض . . . Purpose

٥٦٢ — الإرادة هي بالضرورة الانا وهي تعمل أو في حالة أداء الفعل ، وهي بذلك تتميز عن المعرفة التي هي الانا وهي تفكر . ولما كانت الاخلاقية مسألة متعلقة بالإرادة فهي إذن موضوع يتصل بالفعل أو العمل ، فلا بد للإرادة أن تخرج إلى الفعل . ويمكن للإرادة أن تمارس الفعل في الاشياء الخارجية الموجودة في العالم الخارجي وحدها ؛ ومضمون فعلها هو لمحدث تغير في هذا العالم الخارجي . لكن لما كانت الموضوعات الخارجية مرتبطة بعضها بجميع الموضوعات الاخرى بحيث لا يوجد موضوع معزول عن غيره وإنما السكل يرتبط بعلاقة السببية والضرورة ، فإن الفعل الذي أقوم به يؤدي إلى سلسلة من النتائج . ولما كان هذا العالم الخارجي هو دائرة العرضية واللامعقول فاني لا أستطيع أن أتلبأ بجميع النتائج التي يؤدي إليها الفعل الذي أقوم به . لاني حين أقوم بسلوك ما فإني أضع جزءاً من ذاتي ، إن صح التعبير ، في هذا السلوك أو أضع جانباً من نفسي في مجرى الاحداث الخارجية الانتهائية الذي قد يحملها إلى اجواء بعيدة وغريبة . لكنني في دائرة الاخلاق ، بوصفي محمداً تحديداً ذاتياً لا أسمح بشيء لا يخرج من ذاتي يفرض علي ، بل إن ما تريده الإرادة هو وحده الذي يحركها ويجعلها تعمل لأنها لو ارتبطت بما لا تريده فإنها تكون قد ارتبطت بما ليس منها شيء وليس هو ذاتها . ولذلك فليس في استطاعتي أن أعزول نفسي جميع النتائج غير المتوقعة لسلوكي ، لأن افراض مسئوليتي عن

حادثة ما يعنى افتراض ارتباطها بي ، وليس في استطاعتي التسليم بذلك بهدد
حادثة لا تقع في مجال وعي حين أعمل أو أسالك سلوكاً معيناً ، وبالتالي لا تخرج
من ذاتي أنا ؛ ولو فعلت ذلك لانتهكت مبدأ تحديدى لذاتي ، ولانتهكت مبدأ
حق الذات . وهكذا فإن حق الذات ، الذي هو أساس الأخلاقية ، (على نحو
ما تتميز عن الأخلاق الإجتماعية) يعنى أن الذات ينبغي أن تكون مسئولة
فقط عما هو موجود في غرضها .

القسم الثاني

النية والإرفاقية ... Intention Will-being

٥٦٣ - تستخدم كلمتي الغرض والنية على عادة أنهما مترادفان غير أن هيجل يصر على استخدام الكلمة الأخيرة (النية أو القصد Intention) بمعنى خاص .

أساس حق الذات هو أن تنكر النتائج المرببة على فعلها والتي لا تستطيع التلبؤ بها على اعتبار أن هذه النتائج ليست نتائج لإرادتها هي ولكنها نتائج لقوى خارجية أدت بفعل إرادتها إلى سلسلة من الحوادث لم تكن في الحسبان ، وهذه النتائج غير المتوقعة ، ما دمنا ندرس الذات ، هي نتائج عرضية وطائشة وطارئة لأنها يمكن أن تكون أى شيء . فأكل لقطة من المحار Oyster يمكن من الناحية النظرية أن يحدث أثراً في انهيار امبراطورية ، ففي استطاعة أى شخص حاذق أن يخترع مجموعة من الحلقات الوسطى في سلسلة الاحداث وذلك لأنها عرضية وليست ضرورية ، وأنا لست مسئولاً عن النتائج غير المنتظرة لسلوكي . ولكن ذلك يعنى في الوقت نفسه أتنى مسئول عن النتائج الضرورية المترتبة على سلوكي ، ولا بد أن تكون في نيتي حتى ولو كانت نتائج لا أستطيع بسبب غيبي أو جهلي ، أن أتوقعها أو أن أعتبرها موجودة في الغرض الذي

استمدفته . ويصدق ذلك في جميع الاحوال باستثناء حالات الجنون ، أو الإختلال العقلي ، أو حالة الاطفال . . لانتى في جميع هذه الحالات لست موجوداً عاقلاً بالفعل رغم انتى كذلك بالقوة وبالتالي فلا يمكن أن ينظر إليه على انتى موجود عاقل أو أن أعامل على انتى كذلك . ولا بد أن ينظر إلى النتائج "الضرورية للفعل" على أنها جانب من الفعل ذاته ؛ لأنها هي سلوكى ما دمت مسئولاً عنها ، وهي في الواقع تؤلف الطبيعة الداخلية الكلية والجوهرية للفعل . فلو انتى صوت مسدداً نحو رأس شخص ما ثم ضغطت بإصبعى على الزناد فإن النتيجة "الضرورية لهذا الفعل" هي مصرع هذا الشخص بصرف النظر عن الاسباب المضادة غير المتوقعة . والضغط بإصبعى على الزناد ، وهو كل ما فعلته ، عمل في حد ذاته تافه جداً لكن الطبيعة الجوهرية لفعلى هذا هي أنه جريمة قتل ، ولا يمكن ذلك في الفعل نفسه بل في نتيجته . لهذا ينبغي على أن أعرف النتائج للضرورة لأفعالى . كما ينبغي على أن أعرف طابعها الجوهرى ، وهذا الطابع الجوهرى للفعل الذى أريده هو ما يسميه هيجل بالنية . intent on وإذا كان الغرض يشمل جميع النتائج المنتظرة لفعلى ، فإن النية لا تشمل سوى تلك النتائج المنتظرة التى ترتبط ارتباطاً ضرورياً بالفعل وتشكل طابعه الخاص .

٥٦٤ - إلى جانب أن الفرد وجود كلى فهو أيضاً وجود جزئى ، وهو من هذه الزاوية له : رغبات جزئية ، وأهداف ، وحاجات . . الخ . وله الحق في إشباع هذه الجوانب الجزئية بأفعاله ، وإدام مضمونها لا يعارض الإرادة الكلية . ومن هنا كان لكل فعل ، بالإضافة إلى الغرض والنية ، غايته الجزئية . فلو انتى أطلقت الرصاص على شخص ما فإن غرضى يشمل جميع نتائج الفعل المنتظرة والنى تقبلها الإرادة . أما النية فهي الطابع الكلى للفعل أو النتيجة الضرورية وهي

مر ت الرجل أو القتل . ولكنى لم ارتكب القتل لمجرد القتل وإنما لغاية جزئية تبدو ذات قيمة عندى بوصفى فرداً كأن تكون مثلاً القضاء على منافس لى فى الحب . وقد تكون غايتى هذه خيراً أو شراً ، وإن كانت التفرقة بين الخير والشر لا تتصل بالموضوع فى هذه اللحظة الراهنة لأنها لن تظهر إلا فى القسم القادم .

ويمكن أن تكون هذه الغايات الذاتية متساوية من حيث الرتبة والأهمية، أو يمكن لغاية منها أن تدرج تحت غاية أخرى بحيث تكون وسيلة لتحقيق غاية نالئة . وحين تلتئم هذه الغايات فى هدف واحد هام فإنها عندئذ تشكل ما يسمى بالرفاهية . والرفاهية هى نفسها السعادة happiness التى سبق أن استأبطناها تحت عنوان العقل العملى (فقرة ٥١٧) فيما عدا أن الرفاهية تظهر فى مجال الأخلاق بوصفها عنصراً أخلاقياً فى حين أن السعادة لا تظهر على هذا النحو ، فللدات الحق فى أن تلشد رفاهيتها وهذا الحق هو جانبها الأخلاقى . والنظرية التى تخط من قدر الأعمال العظيمة وتخفض بائع العظماء وتسمى دائماً إلى أن تنسب إليهم دوافع رخيصة وأنانية وغروراً باطلاً وما إلى ذلك - هى بالضرورة نظرية سطحية لا قيمة لها لما يأتى : أولاً : لأن الإشباع الذاتى للفرد عن طريق عمله ، وإرضاء حاجات الفرد وغاياته ، وتحقيق رفاهيته ، هى كلها حقوق ، وبالتالي فهى مشروعة تماماً . ثانياً : هذه الغايات الجزئية لا تغير شيئاً من الحقيقة القائلة بأن الفرد حين ينجز عملاً عظيماً فإنه يذهب كذلك غاية كلية . فمع أننا نعلم بأن الشاعر وهو يكتب شعره قد يجعل زوجته هو موضع تفكيره ، أو حتى أمواله الخاصة ، فإنه من الخطأ سيكولوجياً أن نفترض أن ذلك هو دافعه الوحيد ، وأن قصيده لا تمثل عنده غاية مطلقة فى ذاتها ، غاية كلية فى طابعها وذات قيمة مطلقة .

٥٦٥ - ولقد نشأت النظرة التى ترى أن الأخلاق لا بد أن تنشأ حرباً عواناً

معد الإشباع الشخصى للفرد ، وأن على الفرد : أن يتخلص من كراهية ما يتطلبه
الواجب ، (١) من نفس الطريقة المجردة في النظر الى الموضوع .

(١) من أقوال الشاعر الألماني شيلر ، التي أرادها أن يقاد في سخرية
النظرة الكانتية التي ترى أن الفعل الخير يفقد قيمته الخلقية لو صدر عن ميل بدلا
من صدوره عن الواجب .

القسم الثالث

الخير والشر ... Goodness & Wickedness

٥٦٦ - لقد طورنا الآن عوامل الإرادة في الفعل الخلقى وأعنى بها : الغرض والنية ، والرغبات ، لكن الاخلاق نفسها لا تزال مفقودة حتى الآن . ولقد كانت النقطة التى بدأنا منها فى هذا الفصل هى التناقض الذى ظهر فى حالة الجريمة بين الارادة وفكرتها المعاملة أعنى بين الارادة الفردية والإرادة الكلية . ولقد رأينا الآن أن الفرد لابد أن يعمل ، ولا بد أن يكون لعمله غرض ونية ورغبة ، ولو أننا جمعنا هذه الاعتبارات فستكون لدينا النتيجة الآتية وهى أن الغايات والدوايا ، والاهداف الخاصة بإرادة الفرد لابد أن تتفق مع الارادة الكلية ، وتلك هى الاخلاق . واتفاق الارادة مع فكرتها الشاملة هو الخير ، فالارادة التى تتفق مع الفكرة الشاملة للارادة أعنى مع كليتها تكون فى هذه الحالة خيراً ، والإرادة التى تعارض الارادة الكلية تكون شراً لأنها لا تكشف إلا عن الأهواء والنزوات الخاصة وتعمل من نفسها قانوناً يعارض العقل . ويعارض السكلى . فهذه الأهواء والرغبات والنزوات هى فى جوهرها جزئية وليس لها أى صفة من صفات الكلية : إنها غاياتى أنا فحسب ولا شئ غير ذلك ، أو هى أهوائى ونزواتى وإرادتى أنا الخاصة وبالتالي فليس لها صحة القانون ، فما هو كلى فى إرادتى ليس تلك الغايات الجزئية وإنما هو عنصر العقل ، والعقل بوصفه كلياً يمكن أن يكون قانوناً . وإرادتى ، بوصفها إرادة عاقلة ، كلية ، وهى متحدة مع

الارادة الكلية . لكن إرادتي من حيث هي إرادة لا معقولة متعلقة بنزوات
طارئة فإنها مسألة خاصة بي أنا ؛ ومن هنا فإن الارادة التي تنشأ العقلانية ، التي
تنشأ سيادة العقل في العالم هي الإرادة الخيرة . والواقع أن تعبير « الارادة الكلية »
لا يعنى شيئاً سوى « الارادة العاقلة » . فمقدار ما تكون إرادتي عاقلة فإنها ان
تكون إرادتي فحسب وإنما ستكون كلية لأن العقل هو الكل لأنه ما هو مشترك
بين الموجودات العاقلة جميعاً في حين أن إرادتي الخاصة وأهوائى ونزواتى هي
شئ خاص بي فحسب ، ومن هنا فإننى حين أريد شيئاً عقلياً فإن إرادتي سوف
تتفق مع الارادة الكلية أو سوف تتفق مع فكرتها الشاملة وهي من ثم خير .
أما حين تريد غايات خاصة فحسب ، غايات ليست عقلية فإنها ستكون في هذه
الحالة شراً . ولقد سبق أن رأينا أن مجرد إرادتي لغايات خاصة ليس في حد ذاته
شراً لأن هذه الغايات قد تكون في جوهرها معقولة ، ومن ثم كلية على الرغم
من أنى قد أعمدها تحقيقاً لرغائى الخاصة أو لسعادتى الشخصية ، لكن حين
تكون غاياتى هي غايات خاصة بي أنا فحسب ، حين تكون في طبيعتها ضد
الكل ، فإننى في هذه الحالة اقترف الشر .

٥٦١ - الأخلاق ، إذن تعتمد على إرادتنا للكل والعقل وفعالها تبعاً له .
فالسلوك الخير هو السلوك العاقل . لكن هذا القول لا يعطينا سوى قاعدة مجردة
وفارغة لأنه لا يزودنا بأى إجابة عن السؤال التالى : ما هي الأفعال العاقلة
والكلية . ؟ وما هي الغايات العاقلة والكلية . ؟ إن النقطة التي وصلنا إليها هي
نفس النقطة التي وصل إليها كإنط حين رأى أن ما هو جوهرى للعقل الخلقى هو
كليته ، ومن هنا كان معيار الفعل الخلقى عنده هو قابليته لأن يتشكل في صيغة
قانون عام . لكن ذلك لا يعنى سوى أن الاتساق المنطقى في الفعل هو معيار
الخيرية كما سبق أن رأينا ، والاتساق المنطقى ، أو مراعاة قانون الهوية والتناقض

هو أعلى فكرة يمكن لحائط تشكيلها عن العقل ، لأن فلسفته لا يزال يسيطر عليها الفهم . وما يطلق عليه كائط اسم العقل هو الهوية المحض وانعدام التناقض وهما قانونا الفهم ومن هنا فإنك حين تسلك سلوكاً غير متناقض فإنك ، عند كائط ، تسلك سلوكاً عاقلاً وهذا هو : السلوك الأخلاقي . وإلى هذا الحد تكون القاعدة الأخلاقية الهيكلية هي ذاتها القاعدة الكائنية : فالفعل العقل أو السلوك العاقل هو الفعل الكلي . لكن كائط لم يذهب قط أبعد من ذلك ، أعني أبعد من الانساق المحض فلا شيء جديد يمكن أن يظهر منه . ومن هنا كان من المستحيل أن تستنبط من مبادئه أية واجبات إيجابية أو أن تعرف ما هي الأفعال العقلية والخلقية .

٥٦٨ — أما المبدأ الهيكل من العقل فهو ليس الانساق المحض ، ولكنه الكلي الذي يميز نفسه تميزاً ذاتياً ، ومن ثم كان من الممكن عند هيجل أن تستنبط الواجبات الموضوعية من القاعدة التي تقول : أسلك سلوكاً عقلياً ، وإن كان ذلك لم يحدث حتى الآن ، فلما رلنا مع أوامر فارغة بأن تعمل ما هو كلى . ذلك لأن الواجبات الموضوعية التي تخرج من هذه القاعدة لا تظهر في دائرة الأخلاق على الإطلاق لكنها تظهر فحسب تحت عنوان الأخلاق الاجتماعية .

ولهذا فعلينا ألا نتوقع استنباط هذه الواجبات الموضوعية في هذا الفصل وألا نتوقع أن نذهب أبعد من القاعدة العامة : أسلك سلوكاً عقلياً أو أفع ما هو كلى أما ما هي الأفعال التي تعتبر كلية وعقلية ولماذا كانت كذلك فهذه موضوعات سوف ندرسها دائرة الأخلاق الاجتماعية .

٥٦٩ — بقيت ملاحظة أخرى لابد أن نسوقها هنا وهي أن وضع الأخلاق كشيء متميز عن الأخلاق الاجتماعية هو وضع يمثل حق الذات . فالذات تدعي هنا أنها تحدد نفسها على نحو مطلق وأنها قانون نفسها .

وهذا يعني أن أنى إن ألجأ إلى ذاتى وحدهما للإجابة عن السؤال : ما هى الأعمال الكلية أو العقلية أو الخيرة ؛ أعنى أنى سوف أبحث داخل نفسى ، أو داخل صدرى ، عن إجابة لهذا السؤال : ولما كنت موجوداً عاقلاً فإنى أدعى أنى أستطيع أن أعرف بيقين مطلق ما هو عقلى ، وما هو كلى ، وما هو خير من مصادرى الداخلية الخاصة فى وعيى وحده . وهذا الموقف هو موقف الضمير الذى يظهر هنا فى دائرة الأخلاق .

٥٧٠ — وإذا أردنا أن نلخص المناقشة السابقة قلنا : إن الخير يعرف بأنه اتفاق الإرادة مع فكرتها الشاملة . والفكرة الشاملة للإرادة هى الإرادة بوصفها كلية ، وما هو كلى هو العقل . وبالتالي فالخير يتوقف على السلوك العقلى ، عندما تريد الإرادة شيئاً عقلياً فإنها فى الحال لا تكون الإرادة الفردية لكنها تكون عندئذ الإرادة الكلية . وهوية الإرادة الجزئية مع الإرادة الكلية ، أعنى اتحاد الإرادة مع فكرتها الشاملة هو الخير . أما الضمير فهو اتباع الإرادة لأهوائها ونزواتها الباعقلية ولغايتها الخاصة المعارضة للعقل أو المضادة للإرادة الكلية . وما دامت الطبيعة الجوهرية الإرادة هى كليتها فإن الإرادة التى تريد الشر لا تتفق مع ذاتها الحقة ، وإنما هى وجود يناقض نفسه . والضمير هو إدهاء الفرد ، بوصفه موجوداً عاقلاً ، إنه محدد تحديدأ ذاتياً ، وإنه يحكم بداخل نفسه أو فى داخل عقله الذاتى الخاص العقل الكلى أو قانون الخير .

الفصل الثالث

الأخلاق الاجتماعية .. Social Ethics

١٥١ - استنباط الأخلاق الاجتماعية من الأخلاقية .. Morality على نحو ما ذكره هيجل (١) ، غامض إلى أقصى حد ، لكن معناه ، إن كنت قد فهمته حقاً ، هو كما يلي : - لقد وصلنا الآن إلى الضمير من ناحية ، وإلى الخير من ناحية أخرى لكن الخير فارغ ومجرد تماماً : فهو بغير مضمون على الإطلاق . لأنه الصيغة الفارغة للسكالية فحسب ، وتعريفه هو السكالية في حالة فعل لكن من المستحيل أن يقول ما هي الأفعال الجزئية التي تملك هذه السكالية ، وهكذا نجد أن الخير في ذاته ، ليس شيئاً جزئياً أو فعلاً عينياً على الإطلاق لأنه مجرد فكرة عامة أو هو مجرد فحسب ، إنه السكالية التي ترادف العدم لأنها بغير مضمون تماماً . والضمير من ناحية أخرى هو هذه السكالية الفارغة نفسها لأنه ، بدوره ، لا يعرف ما هي واجباته لكنه يعرف بصفة عامة فحسب أنها لا بد أن تنبع من ذاته إذاً إذا ما كانت له واجبات على الإطلاق ، وهو وحده الذي يحكم ويحدد نوع هذه الواجبات . لكننا لا نستطيع حتى الآن أن نقول ما هي هذه الواجبات أو ماذا يساهم أن تكون . ومن هنا فإن الضمير ، مثل الخير ، خالٍ من المضمون أو هو فارغ وتجريد محض ، وهو ليس فارغاً فحسب لكنه كذلك كلي فارغ لأنه

(١) في « فلسفة الروح » ، فقرة رقم ٥١٢ - وفي « فلسفة الحق » ، فقرة ١٤١

الذات أو الأنا ، إنه الأنا = أنا ، والأنا هي بالضرورة كلية ، ومن هنا فليس في استطاعتنا أن نقول عن الخير شيئاً سوى أنه كلية فارغة أو فراغ محض . كذلك لا نستطيع أن نقول عن الضمير شيئاً سوى أنه كذلك مجرد كلى فارغ . لأنه الذات أو الأنا ، إنه الأنا = أنا ، والأنا هي بالضرورة كلية ، ومن هنا فليس في استطاعتنا أن نقول عن الخير شيئاً سوى أنه كلية فارغة أو فراغ محض كذلك لا نستطيع أن نقول عن الضمير شيئاً سوى أنه كذلك مجرد كلى فارغ . ولما كان من غير الممكن أن نحدد أيهما أكثر من ذلك ، فإنه من المستحيل أن نحدد أي فارق بينهما لأن تحديد أى اختلاف بينهما بمعنى تحديد صفة يملكها أحدهما دون الآخر . ومن ثم فإن ما لدينا الآن هو: هوية مطلقة بين الضمير والخير .

الضمير ، في دائرة الأخلاق ، يمثل جانب الذاتية في حين يمثل الخير جانب الموضوعية . والقول بأن الضمير هو الذاتية الخاصة قول واضح . أما الخير فهو موضوعي لأنه موضوع الإرادة : إنه ما تريد الذات إنه تفعله أو أن تنجزه في العالم الموضوعي ، ومن ثم كانت هوية الضمير والخير التي وصلنا إليها الآن توأ هي هوية الذاتية والموضوعية في دائرة الأخلاق . وهذه الهوية بين الذاتية الأخلاقية والموضوعية الأخلاقية هي النظام الأخلاقي Ethical System الذي يتألف من : الأسرة ، والمجتمع المدني ، والدولة ، وهو موضوع الأخلاق الاجتماعية : ونقسم النظام الأخلاقي إلى الأسرة ، والمجتمع ، المدني ، والدولة لم يحدث ، بالطبع ، حتى الآن ، لكما سوف نصل إليه بعد مجموعة من الاستنباطات المفصلة ، ونحن نذكرها هنا على سبيل التوقع فحسب . إن كل ما علينا معرفته هنا هو أن فكرة الهوية بين الذاتية والموضوعية التي استنبطناها الآن هي بصفة عامة الفكرة الرئيسية في دائرة الأخلاق الاجتماعية . ذلك لأن النظام الأخلاقي يتألف من المؤسسات الموجودة في العالم الخارجي وهي من ثم موضوعية . ولكن هذه المؤسسات أو المنظمات الموضوعية لا تشكل ، من ناحية أخرى ، أى آخر غريب

يقف في تعارض مطلق مع الذات ، لكنها بالضرورة تناج الذات نفسها أو إسقاط من الذات لما بداخلها على العالم الخارجى . إنها الذات حين تخرج ذاتها إلى عالم الموضوعية . ومن هنا كانت موضوعية بمقدار ما هى ذاتية سواء بسواء . وما استنبطناه هو بالضبط هوية الذاتية والموضوعية . وعلى أية حال فإن هذا الاستنباط لا يعطينا سوى الفكرة العامة عن الدائرة التى سوف ندرسها بعد قليل لكنه لا يقدم لنا شيئاً عن المؤسسات الجزئية .

٥٧٢ — النظام الاخلاقى بوصفه مركب المثلث هو وحدة الحق المجرد والاخلاقية . لقد كان الحق المجرد موضوعياً خالصاً بينما كانت الاخلاقية ذاتية خالصة ، أما النظام الاخلاقى فهو وحدة الذاتى والمرضى فى هذه الدائرة .

٥٧٣ — النظام الاخلاقى هو هوية الإرادة مع فكرتها الشاملة ، وهى هوية كانت تبحث عنها فى دائرة الاخلاق الذاتية لكنها لم تجدها ، لأن هوية الإرادة الجزئية مع فكرتها الشاملة أى مع الارادة الكلية ، كانت لازماً محضاً أو شيئاً ينبغي أن يكون لكنه ليس كائناً بالفعل ، أما هنا فهذه الهوية موجودة بالفعل ، موجودة وجوداً إيجابياً فى صورة منظمات ومؤسسات . وهذه المنظمات والمؤسسات تمثل الارادة الكلية وقد أصبحت موجودة بالفعل أو هى العقلانية وقد تموضعت . ومن هنا فإن هذه المنظمات تجسد الذات الحقة للفرد . ذلك لأن الذات الحقة للفرد هى العقلانية والكليّة ومن ثم كانت الاسرة والدولة مؤسسات أعلى من الفرد بمقدار ما ينفصل عنها أعنى بمقدار ما تتحرف إرادته عن الارادة الكلية ، فالحقيقة الجوهرية للفرد هى الدولة ، وما يمكن أن يضاد أو يعارض الدولة فى الفرد هو الجانب غير الماهوى أو غير الحقيقى فيه طبعاً هل افترض أن الدولة هى دولة حقيقية تتجسد فيها الحزبية ، ولا تتجسد فيها المصالح الانانية الذاتية للأفراد أو بعض الطبقات كما حدث بالفعل فى التاريخ . ومن هنا كانت

الدولة غاية أعلى من الفرد ، ولها الحق أن تطلب منه في ظروف معينة ، أن يضحي بحياته في سبيل تحقيق غاياتها .

٥٧٤ - وكثيراً ما يساق هذا الرأي الأخير للتدليل على رجمية هيجل ، واستعداده الدائم لكبت الفرد لصالح الدولة ، وإذا كنا نصر بالحاج على النظر إلى مصالح الفرد على أنها بالضرورة تتعارض مع مصالح الدولة فسيكون هذا الاستنباط سليماً ولكن هيجل يرى أن للدولة هي الذات الحقيقية للفرد . ذلك لأن فرديته ذاتها لا تجد التعبير الكامل عنها إلا في الدولة ، لأن الدولة هي ببساطة الذات الحقة للفرد أعني كليته وموضوعيته . ومن هنا كانت مصالح الدولة هي المصالح الحقيقية والجوهرية للفرد ، والتضحية بمصالح الفرد من أجل الدولة هي تضحية من أجل ذاته العليا فقط وليس من أجل سلطة غريبة خارجية .

٥٧٥ - ولنفس هذا السبب فالتنازح أن الواجبات التي تفرضها على الفرد هضوبته في الأسرة ، أو في المجتمع المدني ، أو في الدولة ، ينبغي ألا ينظر إليها على أنها قيود تحد من حريته ، بل يجب ، على العكس ، أن ينظر إليها على أنها تجسيد لحريته : لأن الحرية لا تعني عدم الخضوع للقانون ولا لإعدام كل قيد لكنها تعني أن تحدد نفسك وأن يحكمك قانونك الخاص . والدولة بقوانينها ، وتقاليدها الأسرة هي بالضبط ذلك الوجود الموضوعي لذات الفرد الحقيقية ، وهو حين يطيعها إنما يطيع نفسه فحسب ويحدد فيها حريته ، أعني أن الواجب لا يكون قيداً إلا على الإرادة الطبيعية ، والاهواء ، والرغبات الانانية والدوافع الجزئية للفرد ، وهذه كلها تؤلف الجانب غير الحقيقي من طبيعته فالنظر إلى الزواج ، مثلاً على أنه يعني فقدان الحرية وضياعاها يمثل وجهة نظر خاطئة لأن الفرد يحدد في الزواج ، على العكس ، تحرره .

٥٧٦ - ولقد سبق أن ذكرنا في الفصل السابق أن الواجبات الإيجابية للإنسان ،

التي تنعدم في الكلية الفارغة للأخلاق الذاتية ، سوف تظهر تحت عنوان الأخلاق الاجتماعية . والواقع أن ما استنبطه هيجل بالفعل في الجزء الحالي من مذهبه ليس هو الواجبات بما هي كذلك ولكنه المؤسسات أو المنظمات . لكن العلاقات التي تربط بين الفرد ذاته وبين هذه المؤسسات هي واجباته . وعلى ذلك فإذا ما تم استنباط الأسرة لتضمن ذلك في الحال علاقة بالأبناء ، وعلاقة الأبناء بعضهم ببعض ، فواجبات كل فريق تظهر كنتيجة طبيعية متوقعة . وليس من الضروري أن نذكر في كل مناسبة أن مراعاة العلاقة السليمة بين الفرد والمنظمة الفلانية يؤدي إلى كذا وكذا من الواجبات المعروفة جيداً ، وأن أداء هذا الواجب المعتاد يؤدي إلى كذا وكذا من الفضائل الجزئية . واستنباط المؤسسة أو المنظمة الفلانية بمعنى في الحال استنباط الواجبات والفضائل الجزئية المرتبطة بها .

وتتم الأخلاق الاجتماعية بثلاث مراحل هي (١) الأسرة (٢) المجتمع المدني

(٣) الدولة .

« القسم الأول »

الأسرة . . . The Family

٥٧٧ — وحدة الذاتية الأخلاقية والموضوعية التي وصلنا إليها فيما سبق يطلق عليها هيجل اسم : الجوهر الأخلاقي . وقد يوحى مثل هذا الاستخدام لكلمة الجوهر بمعنى من الخبرة والارتباك لكنه على أية حال ليس حجرة عثرة لا نستطيع إزالته . فلقد كان الخير أو وحدة الإرادة مع فكرتها الشاملة في مجال الأخلاقية مجرد مثل أعلى لم يتحقق . لكنه الآن موجود بالفعل . فهو بالقطع موجود في صورة مؤسسات ومنظمات ومن ثم ينظر إليه على أنه مادي أو جوهري . . . Substantial وتسميته بالجوهر الأخلاقي ليس إلا تعبيراً عن هذه الحقيقة . ونجد أنه يقال بنفس المعنى عن المؤسسات التي سوف نستنبطها الآن لأنها مراحل مختلفة للجوهر الأخلاقي .

٧٠٨ — ويرجع الجوهر الأخلاقي في البداية على نحو مباشر^(١) ويتفق ذلك بالطبع مع المبادئ العامة للجدل الهيجلي . والقول بأن العقلانية Ratorality أو الكلية . . . Universality لابد أن توجد أولاً على نحو مباشر ، لا يمكن إلا أن يعنى شيئاً واحداً هو أن العقل يوجد هنا لكنه يتخفى تحت قناع الوجدان . . . Feelyny لأن المعرفة في مرحلة المباشرة هي الوجدان كما سبق أن ذكرنا

(١) راجع فيما سبق فقرة ٢٣٩ .

(فقرة ٤٩٨) ، والقول بأن أول وجود للجوهر الاخلاقي سوف يتمثل في إحدى المؤسسات ينتج بالطبع ، من القول بأننا في دائرة الاخلاق الاجتماعية ، وأننا قد استنبطنا بالفعل فكرة المؤسسات بصفة عامة ، والواقع أنه ينتج من الواقعة المحض التي تقول إن الجوهر الاخلاقي هو جوهر أخلاقي ، لأن ذلك لا يعني سوى أن الفكرة الاخلاقية قد أصبحت الآن مادية أى موجودة ومتجسدة في صورة مؤسسات موضوعية . ومن هنا فإن أول لون من ألوان الوجود لهذا الجوهر سوف يكون (١) مؤسسة (٢) تقوم على الوجدان ، وتلك هي الأسرة ، والوجدان الذي تقوم عليه الأسرة هو الحب .

٥٧٩ - هذا هو الاستنباط الوحيد للأسرة الذي يقدمه هيجل (١) ، ولا يمكن أن يقال عن هذا الاستنباط إنه مقنع ، ذلك لأننا نجد حتى بغض النظر عن الاعتبارات التي سبقناها في الفقرة رقم ٢٣٩ عن مثل هذا اللون من الاستنباط بصفة عامة ، إن ما تم استنباطه بالفعل هنا هو فكرة وجود مؤسسة تقوم على الوجدان . أما القول بأن هذا الوجدان هو الحب أو تلك المؤسسة هي الأسرة فتلك تعديلات أبعد لفكرة لم تستببط بعد ، فهي بمثابة فقرة في الظلام . لأن هناك آلاف من المؤسسات والمنظمات الأخرى يمكن تصورهما تقوم ، كالأسرة تماماً ، على الوجدان . فجميع من القتل يمكن أن يكون تعبيراً عن مؤسسة تقوم على الوجدان : وجدان الكراهية .

(١) فلسفة الحق - فقرة ١٥٨ . وهناك إشارة في موسوعة العلوم الفلسفية (فلسفة الروح فقرة ٥١٨) إلى أن الفرد يجد وجوده المادي الجوهري في الشكل الطبيعي ، الخاص به أو في نوعه ، وهذا القول ، فيما يبدو ، يشير إلى استنباط أكثر دقة لفكرة الأسرة من خلال ارتباطها بالجنس أو النوع . لكنه غامض لدرجة يصعب معها فهمه أو شرحه .

كذلك تبدو بقية التفصيلات الأخرى التي يقدمها هيجل هنا تحت عنوان الأسرة عبارة عن استنباطات مهالة للغاية ، على الرغم من أن أفكاره العامة عن الزواج تنتج ، بغير شك ، من مبادئه على نحو صارم . وتتضمن الأسرة ثلاث مراحل : -

٥٨٠- الزواج : والحب هو ، يصفة عامة ، شعور الفرد بأنه متحد مع آخر (١) . ففي الزواج يلغى الشخصان شخصيتيهما المستقلة ويصبحان شيئاً واحداً ، والواقع أن الأسرة ينبغي أن ينظر إليها كلها على أنها كائن واحد لا يكون أعضاؤه شخصيات مستقلة ما داموا لم ينفصلوا وينشروا في العالم ليؤسسوا عن طريق الزواج أسراً جديدة ، ولهذا السبب نجد أن زواج أشخاص من دم واحد كالأخوة زواج غير أخلاقي لأن ماهية الزواج تكمن في أن شخصين مستقلين يلغيان استقلالهما ، وحينما يصبح ذلك مستحيلاً ، كما هي الحال في أعضاء الأسرة الواحدة ، على اعتبار أنهم ليسوا أشخاصاً مستقلين ، فإن فكرة الزواج لا يمكن أن تتحقق .

٥٨١ - ما دام الزواج تموضعاً ضرورياً للعقل وللارادة السكينة على نحو ما برهن الاستنباط في مكانه المناسب ، فإنه يكون بالضرورة رابطة أخلاقية وغاية مطلقة في ذاتها . إذ يجب ألا ينظر إليه على أنه مجرد فرصة متاحة لإشباع لذة فردية أو تحقيق منفعة خاصة أو أية غاية أخرى من هذا القبيل فطبيعته الجوهرية هي الوحدة الأخلاقية أما مسألة الإشباع الجنسي فهي ثانوية . فالزواج قد يتضمن اللذة ، لكنه أولاً وأخيراً واجب . إنه غاية أخلاقية أعلى من اللذة

(١) فلسفة الحق - فقرة ١٥٨ [ملحق] .

الفردية ، ومن هنا فعلى الرغم من أن الطلاق ينبغي أن يسمح به في حالات خاصة فإنه ينبغي أن يكون مقيداً بقدر المستطاع إذ لا يمكن أن يسمح به وفقاً لرغبات الأفراد ، لأن الزواج بوصفه مؤسسة أخلاقية فهو تجسيد للكل ، وهو بما هو كذلك ، يمثل حقاً أعلى من الميول الجزئية ، والاهواء ، والنزوات الفردية ومن واجب الدولة أن تحافظ على هذا الحق الأخلاقي في معارضة الرغبات الشخصية . ولو أصبح الزواج مجرد فرصة متاحة لتحقيق منفعة الأفراد الذين يتزوجون فإنه لابد في هذه الحالة أن يسمح بالطلاق وفقاً لرغبات هؤلاء الأفراد بحيث يصبح رهناً بشيئتهم . أو بمبارة أخرى إذا نظرنا إلى الزواج على أنه مجرد عقد مدني لا يصبح من الممكن فسخه كأي عقد آخر بموافقة الطرفين . لكن هاتين النظرتين إلى للزواج خاطئتان وتتجاهلان العنصر الأخلاقي فيه .

٨٨٢ - ولنفس هذا السبب يستخف هيجل بالفكرة الرومانتيكية الحديثة التي تقول إن الأمر الجوهرى في الزواج هو « العشق أو الغرام » . فلا شك أن الميل الشخصى بين الطرفين ، والمحبة بينهما ، والتعاطف المتبادل ، والمشاركة الوجدانية . . . الخ كل ذلك أمور مطلوبة وهامة ولا يمكن تجاهلها ، لكن التركيز عليها وحدها يعنى إقامة الزواج من أساسه على الوجدان الذاتى . ولا شك من ناحية أخرى ، أن الزواج يقوم على الوجدان ، لكنه الوجدان الذى يجعل من العقل وحده محوره ، فالعقل يظهر هنا تحت ستار الوجدان ، ومن ثم فالزواج يقوم أساساً ، كغيره من المظلمات والمؤسسات الأخلاقية ، على العقل والتركيز على أهمية جانب الوجدان أو على جانب الغرام ، يعنى الخط من الزواج وإزالته من وضعه كمؤسسة موضوعية عقلية إلى مرتبة الاتفاق المحض على إشباع الميول الشخصية للفرد . ومثل هذه النظرة إنما تعظم من شأن الجانب الذاتى والجزئى والجزئى وتعالى من قدره لترفعه على الجانب الكلى والموضوعى . والزواج

المنظم بحكمه ، والذي يقبله الوالدان والأسرة ويقوم على اعتبارات عقلية هو زواج أخلاقي أكثر من الزواج الذي يقوم على الحب أو الغرام الرومانتيكي الخالص . فإذا ما افترضنا أن الزوج ؛ أو الزوجة ، قد تم اختياره بحكمة فسوف تظهر فيما بعد الثقة والميل والعطف المتبادل والمشاركة الوجدانية ، وبصفة عامة سوف يظهر الجانب الذاتي للوجدان كله في وقته المناسب .

٥٨٣ — والأحتفال العائلي بالزواج ليس كما يرى بعض الكتاب تقليداً جوف وشكائيات لا معنى لها وبالتالي يمكن الاستغناء عنها أو التناقص منها . لكنه على العكس رمز للعنصر الأخلاقي في الزواج . ورمز لحق المجتمع والدولة في الاهتمام به ، ووجود هذا الحق يدل على أن الزواج ليس مسألة شخصية خاصة بالأفراد لكنه غاية أخلاقية كلية .

٥٨٤ — دخل الأسرة : Family Means

كما أن الشخص المقرر ، في دائرة الحق المجرد ، يجسد بالضرورة حرية في صورة خارجية هي الملكية ، فكذلك الأسرة منظوراً إليها على أنها شخص . لابد أن يكون لها ملكية خاصة . ولما كانت الأسرة شخص واحد وليس أشخاصاً كثيرين ، فإن هذه الملكية ستكون ملكاً مشتركاً ومشاعاً بين الأسرة كلها رغم أن الزوج قد يقوم هو وحده بإدارتها بوصفه رأس هذه الأسرة . فهو يتولى مسئولية دخل الأسرة بحكم الثقة التي يتمتع بها ويكون لأعضاء الأسرة حق الإعالة والإنفاق والتعليم . الخ من هذا الدخل . وينبغي النظر إلى هذه الأمور لا على أنها امتياز أو منحة لكنه حق يقوم على العقل . والحقوق بالطبع يقابلها واجبات .

٥٨٥ — تفكك الأسرة : Dissolution of the Family

تظل وحدة الزواج ؛ أو اتحاد فردين في شخص واحد ، في حالة الوالدين

بمجرد وجدان ذاتي . لكنه يصبح عند الأطفال حقيقة موضوعية ، فالوالدان يجدان في الطفل حبيباً أو وحدة زواجهما وقد تجسدت أمام أعينهما كوضوح مستقل .

والاطفال الحق في التعلم من دخل الأسرة . والتعلم يعني أن نفرض العقل الكلي في نفوسهم ببطء ، وبالتالي أن نطور الحرية التي يملكونها بالقوة لتصبح موجودة بالفعل . وعندما تتم هذه العملية وتكتمل يصبح الأطفال أنفسهم شخصيات مستقلة حرة لها الحق في حياة ملكية خاصة ، ولها الحق في تأسيس أسرة جديدة عن طريق الزواج . وهذا المسار يشكل ما يسميه هيجل بتفكك الأسرة القديمة .

القسم الثاني

المجتمع المدني

. Civil Society

٥٨٦ — تنتج فكرة المجتمع المدني ، منطقياً . من تفكك الأسرة ، فابقيت الأسرة ، كآسرة ، قائمة ، لا يرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بعلاقة الشخصيات المستقلة حتى يحدث تفكك الأسرة فيكتسبون هذا الوضع ، فها هنا ينشأ تعدد الشخصيات المستقلة التي ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً خارجياً بوصفهم ذوات اجتماعية متعددة ومستقلة . وطالما بقوا داخل الأسرة فإنهم لا يكونون غايات في ذاتها ، بل تكون الأسرة غايتهم ، لأنها غاية أعلى من الفرد ، أما الآن فقد أصبح كل شخص مستقل غاية في ذاته ، ولا يعترف بغاية أخرى غير نفسه ومن ثم فكل منهم يميل إلى أن يعامل ذاته وحدها على أنها غاية بينما يعامل كل الأشخاص الآخرين على أنهم وسائل لتحقيق غاياته . ومع ذلك فكل واحد يصبح معتمداً اعتماداً كلياً على الآخرين جميعاً ، لأنه بدونهم ، بوصفهم وسائل ، لا يستطيع تحقيق غاياته : وهكذا ينشأ اعتماد متبادل مطابق بين الكل على الكل : فكل واحد يستخدم الآخرين جميعاً على أنهم وسائل لإشباع مطالبه . وحالة الاعتماد المتبادل هذه ، اعتماد الشخصيات المستقلة بعضهم على بعض هو ما يسميه هيجل بالمجتمع المدني .

٥٨٧ — وسواء وجد مثل هذا المجتمع المدني أم لم يوجد بالطريقة التي

وصفناها من الناحية التاريخية فذلك سؤال لا علاقة له بموضوعنا . والواقع أنه يمكن أن يكون قد ظهر بالفعل ، من خلال تجمع الأسر المتناثرة بواسطة قوة عليا معينة أو بآية طريقة أخرى . لكن ما نحن معنيون به هنا ليس السؤال عن الأصل التاريخي للمجتمع المدني بل الأصل العقلي أو المنطقي لهذا المجتمع . أما معناه وطبيعته الجوهرية فهي في رأي هيجل ما سبق أن شرحناه في الفقرة السابقة وذلك هو استنباطه :

٥٨ — عندما كان الفرد لا يزال موجوداً داخل الأسرة فإن الأسرة كانت تعتبر غاية . وهذه الغاية هي بالنسبة إليه غاية كلية فهو لا يقاتل ولا يصارع من أجل نفسه وحدها ، ولا من أجل مصالحه الخاصة الفردية لكنه يكافح بالضرورة من أجل الغاية الكلية أسمى من أجل الأسرة . لكنه الآن قد ارتد وأصبح ذرة اجتماعية ونظر إلى نفسه وحدها على أنها غاية ، ولذا فإن كلية غرضه تختفي لتحل محلها الفردية — أسمى الجرى وراء غاياته الشخصية الذاتية . بيد أن كلية الأسرة هي بالضبط العنصر الأخلاقي أو العقلي فيها ومن ثم يبدو المجتمع المدني وكأنه فقد العنصر الأخلاقي ؛ ولهذا السبب نجد أن المجتمع المدني يبدو في نهاية تحليله أنه يقوم ، في الأعم الأغلب ، على « السعى الذاتي الذكي أو الحاذق » وذلك صحيح ، في الواقع ، طالما كنا ننظر إلى المجتمع المدني على أنه المرحلة الأخيرة في التطور ؛ لكن كلما سرنا وجدنا أن العنصر الكلي موجود بطريقة مستترة كامنة لبعض الوقت ثم يبدأ في الظهور التدريجي المتزايد ، وتظهر معه العناصر الأخلاقية التي تبلغ ذروتها في الدولة بوصفها التجسد النهائي للفكرة الأخلاقية . فالمجتمع المدني هو تجريد محض أو هو لحظة وحيدة الجانب يتم إلغاؤها في الدولة .

٥٨٩ — ما يقصده هيجل بالمجتمع المدني كشيء متميز عن الدولة سوف

نشرحه بعد قليل شرحاً أوفى . لكننا نود الآن أن نلاحظ أن فكرته الشاملة
الجوهرية هي أن هناك اعتماداً متبادلاً منسقا بين الأشخاص : فكل منهم يسعى
لتحقيق غاياته الخاصة . وتلك هي أساساً لحظة الجزئية التي يتم هنا التركيز
عليها فقد اختفت السكالية التي كانت قد تجسدت من قبل في الأسرة . وتظهر الجزئية
وتبرز كيانها في القول بأنه لا يوجد الآن سوى أشخاص جزئيين ، وأن هؤلاء
الأشخاص ينشدون رفاهيتهم الجزئية الخاصة ولا ينشدون الرفاهية السكالية .
وهكذا كان السير من الأسرة إلى المجتمع المدني يطابق سير الفكرة الشاملة
Notion أو هو محكوم بسيرها . وأول لحظة من لحظات الفكر الشاملة هي
السكالية التي تمثلها هنا الأسرة ، أما اللحظة الثانية فهي لحظة الجزئية التي تتضمن
اختفاء العنصر السكلي . ويمثل هذه اللحظة هنا المجتمع المدني مع ما يصاحبه من
اختفاء للعنصر الأخلاقي . ولكن كما أن الجزئية هي مجرد لحظة من الفكرة الشاملة
الخالصة ، وإذا ما أخذت بذاتها كانت عبارة عن مجرد حال ، فكذلك الحال
هنا مع جزئية المجتمع المدني : أن الجزئية إذا ما أخذت على نحو مجرد فإنه يوهم
أنه شيء مستقل قائم بذاته بعيداً عن السكلي . لكنه في الواقع قد خرج من السكلي
وهو تجسيد للسكلي وسوف يعود إلى السكلي . وتلك هي الحال هنا . فالسعي
الذاني للأخلاق الذي يظهر في المجتمع المدني هو حامل مجرد محض يقوم ،
مع ذلك ، على السكلي ، وعلى العنصر الأخلاقي ؛ على الرغم من أن أشخاصاً
سطحيين يعتبرونه الأساس الأول للمجتمع .

٥٩٠ — المشكلة الطبيعية التي تواجه القارئ المبتدئ في فهم الفارق بين ما
يسميه هيجل بالمجتمع المدني الذي درسناه في القسم الحالي وبين الدولة التي لن
تظهر حتى نصل إلى القسم التالي — سوف تختفي أو وضع في ذهنه أن المجتمع
المدني ليس إلا عاملاً مجرداً في الدولة وهذا المجتمع لم يظهر ولا يمكن له أن

يوجد بدون الدولة . ولو أننا ألقينا نظرة إلى أسماء الأقسام الفرعية في الدارة الحالية دائره المجتمع المدني لوجدنا أنها تشمل مؤسسات مثل : المحاكم (القضاء) والشرطة ، والنقابات ، فقد نميل إلى التساؤل عن الكيفية التي يمكن أن توجد بها أمثال هذه المؤسسات بدون وجود الدولة ، وكيف يمكن لهيجل أن يفترض ظهور الدولة ، وعمما إذا لم تكن المحاكم والشرطة جوانب أساسية للدولة ، فلماذا إذن ، تلحق بلون من المجتمع المدني ليس هو الدولة ، والجواب هو : أن هيجل لم يفترض لحظة واحدة أن هذه المؤسسات والمنظمات يمكن لها أن توجد بدون الدولة ، فالمجتمع المدني لا يمكن أن يوجد بدون الدولة الذي هو مجرد عامل فيها وإذا ما نظر إليه بمعزل عن الدولة لكان تجريدا محضاً . ومع ذلك فإنه لهذا السبب نفسه . هو أنه تجريد كان من الضروري أن يظهر في السير المنطقي قبل المؤسسة العينية وهي الدولة على الرغم من أنه يظهر في الزمان بعد الدولة وصحيح أيضا أن المحاكم والشرطة . الخ هي جوانب ضرورية من الدولة . وليكنها ، فيما يرى هيجل ، تنتمي إلى الجانب المجرد للدولة ، وهذا الجانب هو الذي أسماه بالمجتمع المدني .

٥٩١ - ومن ثم فالمجتمع المدني يمكن أنه يتميز منطقيا عن الدولة حين يكتمل نموها رغم أنه لا يمكن أن يوجد بدونها : فهو في بساطة ذلك الجانب المجرد من الدولة الذي ينظر إلى المجتمع فيه على أنه تجمع لأشخاص مستقلين يبحثون جميعا عن غاياتهم ويبلغون هذه الغايات لا مستقلين بعضهم عن بعض بل عن طريق بعضهم بعضا أعنى من خلال عمل الجهاز الاجتماعي كله . والفارق الاساسي بين المجتمع المدني والدولة هو أن الفرد في المجتمع المدني ينظر إلى نفسه على أنه غاية وحيدة لدرجة أنه يصبح غاية جزئية في حين ان الدولة تعد غاية أعلى يوجد الفرد من أجلها لدرجة ان غايته تصبح كلية .

٥٩٢ — النظريات التي ترى أن للدولة تقوم على المصلحة الذاتية الدكية ،
والمذاهب الفردية مثل مذهب هربرت سبنسر الذي ينظر إلى الدولة على أنها
وسيلة وآلة لا تهدف إلا لتحقيق أعظم قدر من الرفاهية لكل فرد ، والنظرية التي
تقول دعه يعمل ، هذه النظريات جميعاً هي أنصاف حقائق لأنها لم تذهب أبعد
من وجهة نظر المجتمع المدني ، لأنها لم تصل إلى الفكرة الصحيحة عن الدولة ، لها
أطلقوا عليه اسم الدولة ليس في الواقع إلا ما أسماه هيجل بالمجتمع المدني ،
فهذه النظريات ليس إلا تجريدات فحسب . والمذهب الذي ينظر إلى الدولة والفرد
على أنها يعارض كل منهما الآخر ، والمذهب يضع تناقضاً بين الفردية المطلقة ،
أو القومية من ناحية ، والمذهب الاشتراكي المطابق من ناحية أخرى ولا
يرى في المجتمع الحالي إلا توفيقاً بين هذه المبادئ المتعارضة . هذه المذاهب جميعاً
لأنها تقوم كذلك على هذا التجريد نفسه ، فهي تنظر إلى الجزئي ، أعني الشخص
المقرر ، بوصفه جزئياً مجرداً ، وإلى الكلي أعني الدولة بوصفه كلياً مجرداً .
واعتقد أن الجزئي والكلي متضادان متعارضان مطلقاً ، ومبدأان متضادان
لا يمكن أن يرتبطا معاً إلا باتفاق آلي . ولكن الحقيقة أن الكلي والجزئي مجرد
عوامل للفكرة العاملة العينية وأنهما ليسا متضادات إلا بقدر ما يكونان متحدتين
وبدلاً من أن توضع غايات الفرد ومصلحته في جانب ، وغايات الدولة ومصلحتها
في جانب آخر ويواجه كل منهما الآخر في عداء لا يمكن التوفيق بينهما ، نجد
أن الحقيقة هي أن غاية الفرد وغاية الدولة متحدتان مع اختلافهما كما سيظهر بوضوح
حين نصل إلى نظرية الدولة . وتقوم الآراء التي ناقشناها هنا على الإيمان بوجود
تضاد مطلق بين الكلي والجزئي أعني أنها تمثل آراء الفهم المجرد ، في حين أن
الطبيعة الحقيقية للدولة لا يمكن أن يعرفها إلا العقل النظري فحسب الذي يدرك
الحقيقة في الاختلاف .

٥٩٣ — لحظة الجزئية الجزئية هي لحظة ضرورية للمجتمع المدني

لكن لحظة الكلية تظهر وجودها منذ البداية أيضا . لأن الفرد لا يبحث الآن إلا عن غاياته الجزئية الخاصة ، لكن حين يفعل ذلك فإنه يخدم الكل في الواقع ، على الرغم من أنه لا يرغب ولا يعلم ذلك . فتسبيح المجتمع مفزول بطريقة تجعل كل فرد يعتمد على الآخرين جميعا . ومن ثم فيكل فرد في بحثه عن مصالحه إنما يحقق مصلحة المجموع كله : فأنا أقوم بعمل ما بغية أن أشبع جوعى ، لكن عملى ينفع المجتمع كله ، وعلى ذلك ففي المجتمع المدنى نجد أن كلا من المبدأين ، مبدأ الجزئية ومبدأ الكلية ، فعال ومؤثر . لكن اتحادهما ليس اتحاداً عضوياً حقيقياً منذ سبق لهما أن انشطرا وظهرتا بوصفهما مبدأين متعارضين يصعب التوفيق بينهما ، وإن توجد وحدتهما الحققة إلا حين نصل إلى الدولة .

٥٩٤ — مبدأ الجزئية هو ما سبق أن أطلقنا عليه في مكان آخر اسم حق الذات (قارن فقرة ٥٦٠) فهو يمثل حق الفرد في الحرية الشخصية الذاتية وهكذا نجد أن حق الذات عامل ضرورى من عوامل تكوين الدولة ، ولقد تفاضى أفلاطون في ديموقراطية ، عن هذا العامل ، وجعل من الدولة ، أعنى من الكل شيئا مطلقا في مواجهة الذات الفردية . ومن هنا كانت الدولة عند أفلاطون تقوم على الكل المجرد ، أعنى الكل الذى يستبعد الجزئى ولا تقوم كما كان ينبغي لها أن تكون ، على الفكرة العينية الشاملة .

٥٩٥ يمر المجتمع المدنى بثلاث مراحل هي :

- ١ — نظام المعاجات .
- ٢ — الهيئة القضائية .
- ٣ — الشرطة والنقابات .

القسم الفرعى الاول

نظام الحاجات System Wants

٥٩٦ — الشخص المستقل ينظر إلى نفسه على أنه الغاية الوحيدة ، وينشد تحقيق غاياته الخاصة وحدها . ومادامت هذه الغايات شخصية فحسب وليست كلية فهي حاجاته : حاجته إلى الطعام ، والشراب ، والملبس ، والمسكن ... الخ ولا يشترط بالضرورة أن تكون هذه الحاجات مادية فحسب لكن المهم أنها حاجات شخصية ذاتية تخلو من عنصر الكلية . ولكن لما كان الفرد يستخدم جميع الافراد الآخرين كوسائل لتحقيق غاياته ، ولما كانوا هم يستخدمونه بالطريقة نفسها فإنه ينشأ نظام من الاعتماد المتبادل في المجتمع الاجتماعي للمجتمع . فأنا أعمل لأشباع غاياتي الخاصة ، لكن الآخرين يعتمدون على عملي لأشباع حاجاتهم ، وأنا بدوري اعتمد عليهم لأشباع حاجاتي . وذلك هو نظام الحاجات .

٥٩٧ — ويتكون هذا النظام من عوامل ثلاثة : —

١ — العامل الاول هو الاعتماد المتبادل الذى وصفناه الآن أولاً . وتظهر هنا الكلية الضرورية للروح البشرى ، فالانسان حتى عندما يستهدف تحقيق غاياته الخاصة وحدها من وراء عمله فإنه لا يستطيع أن يتمتع عن العمل من أجل الكل فهو في تحقيقه لغاياته يحقق الغاية الكلية ، فهذا الانسان لأنه عاقل يختلف عن الحيوان الذى تدفعه غاية جزئية .

٢ — العامل الثانى : هو العمل والعمل هو الاداة التى يشكل بها الانسان المادة الخام التى منحتمها له الطبيعة فى صور تناسب اشباع حاجاته . إن الفهم يحال ويقطع كل حاجة إلى أقسام متعارضة بحيث يصبح كل جزء منها بذاته

حاجة جديدة ، ويمكن أن يستمر هذا التقسيم الفرعي للحاجات بنفس حدود من حيث التعدد وكثرة الحاجات ، ولما كان العمل يتبع هذه التقسيمات التي يقدمها الفهم ويكرس نفسه لاشباع هذه الحاجات الجديدة المتزايدة ، فإتينا نحصل في النهاية على مبدأ تقسيم العمل .

٣ — العامل الثالث هو الثروة . الفرد حين ينتج لنفسه ما يهيج حاجاته فإنه ينتج في الوقت نفسه للكل أيضاً . وهكذا يظهر رأسمال هام أو كمية كبيرة من الثروة التي يمكن أن ينظر إليها على أنها ملكية المجتمع ككل .

٥٩٨ وينشأ في دائرة نظام الحاجات هذا تقسيم المجتمع إلى طبقات أو فئات ، ويعبر هذا التقسيم ، فيما يرى هيغل ، عن ضرورة منطقية فهو يقوم على أساس الفكرة الشاملة Notion . وتتجمع الأنواع المختلفة من الحاجات في أنظمة فرعية للحاجات . والافراد الذين يكرسون أنفسهم لإنتاج الأشياء الضرورية لاشباع كل مجموعة من الحاجات يشكلون فئة معينة أو طبقة خاصة . وهناك ثلاث طبقات رئيسية هي : —

١ — طبقة الزراعة أو الفلاحين . وهذه الطبقة تقابل أول مرحلة من مراحل الفكر وهي مرحلة المباشرة ، وهي السلبية التي توجد فيها الجزئية والاختلاف وجوداً ضيقاً لكنهما لم يندمقا منها بعد ، ذلك لأن هذه الطبقة تعيش حياة بسيطة وتتصل اتصالاً مباشراً بالطبيعة متقبلة ما تمنحها لها ، وهي تعيش بروح التعاون والثقة حيث لم يدخلها الفكر بعد الذي هو لحظة الاختلاف .

٢ — طبقة التجار والصناع . ويقل اعتماد هذه الطبقة على الطبيعة ويزداد اعتمادها على عملها الخاص : وهي تستخدم الفهم في تحليل الحاجات وفي تشكيل موارد الطبيعة لكي تعبع احتياجاتها ، وهي تلك الطبقة التي يظهر فيها مبدأ الفهم ومبدأ الفكر . إنها تمثل لحظة الجزئية .

٢ — الطبقة السكّانية . وهذه الطبقة تنشد في عملها تحقيق المصالح السكّانية للمجتمع والدولة ، وهي الطبقة الحاكمة التي تعتمد على مبدأ العقل .

٥٩٩ — ومهما يمكن من شيء فمن الأهمية القصوى أن نلاحظ هنا أن هيجل لم يجعل من المولد أو النسب والمحتد ... الخ الاعتبارات الأساسية التي تقرر تحديد الطبقة التي ينتمي إليها الإنسان . فهو يقول إن الأهلية والمولد ، وغيرهما من الأمور العرضية تلعب دوراً لكن القرار الأخير يعتمد على اختيار الفرد الحر وعلى قدرته في انهماز وظائف الطبقة التي يتطلع إليها . وهو يلوم أفلاطون لأنه جعل تقسيم الأفراد إلى طبقات وظيفية من وظائف الحكام . وفي ذلك أنكار للحقوق الذاتية ولحرية الفرد ، وهو ينتقد بشدة نظام الطبقات المغلقة Caste السائد في الهند الذي يجعل من المولد العامل الوحيد الحاسم في تحديد الطبقة .

القسم الفرعي الثاني

الهيئة القضائية

٦٠٠ — يتألف المجتمع المدني من أشخاص ، ولأنهم أشخاص فهم لهم حقوق (فقرة ٥٢٢) والواقع أن وجود هذه الحقوق لا يبدو واضحاً في بداية الأمر . فلقد سبق استنباطها في بداية دائرة الروح الموضوعي . لكن ما يحدث الآن في اللحظة الحالية من سير الجدل هو أن هذه الحقوق التي ظهرت بوصفها حقوقاً عادية خلال دائرة الروح الموضوعي كلها ، تتحول الآن إلى قوانين . ويتم ذلك من خلال الاعتماد المتبادل بين الأفراد ، وكذلك من خلال تبادل الحاجات والعمل على إشباعها . فقد ظهر الآن نسيج موضوعي للمجتمع ، وهو موضوعي بمعنى أنه قائم أو مؤسس في العالم الخارجي . فهو موجود

وجودا محددًا وليس فكرة مفضة . وينتج من ذلك أن العلاقات بين أجزاء هذا النسيج الاجتماعي هي بدورها موجودة وموضوعية أيضا . لكن خيوط النسيج الاجتماعي هي أشخاص وعلاقات خارجية بين الأشخاص بعضهم وبعض ، وهي بالضرورة حقوقهم وواجباتهم نحو الآخرين . ومن هنا فما كان موجودا فيما سبق على أنه حقوق مادية أعني موجودا بطريقة ذاتية عند الشخص وحده أصبح الآن موضوعيا أعني أنه يوجد وجودا قاطعا ومؤسس تأسيسا حاسما ، ويعرف على أن له سلطة كلية في البناء الاجتماعي . وعندما يصبح الحق مجرد على هذا النحو سلطة قائمة في المجتمع فإنه لا يعود بعدئذ مجردا لكنه يصبح حقا إيجابيا أعني قانونا . وهكذا ينشأ نظام العدالة أو الهيئة القضائية .

٦٠١ - (١) وهكذا يكون الوجه الأول لنظام العدالة أو للهيئة القضائية هو الاعتراف بالقوة الملزمة للحق التي تكتسب بفضل هذه القوة الملزمة خاصة القانون الإيجابي . والسمة الأساسية للقانون هي كليته ، ولا تضاف هذه الكلية إلا حين تصبح قائمة وموجودة وجردا محددًا في المجتمع الموضوعي ، فالعادات والعرف التي لم تصل بعد إلى مستوى القوانين تعوزها هذه الكلية بالضبط لأنها ليست مؤسسة تأسيساً قاطعا في المجتمع ، فلا تختلف العادات عن القوانين إلا في هذه الخاصية وهي أنها تنقسم بالعرضية والاتفاق ، وهي ذاتية ومتحيزة وجزئية في تطبيقها لكنها عندما تكتسب خاصية التطبيق الكلي العام فإنها تتحول إلى قوانين . ومن هنا فإن الأصل التاريخي للقانون القديم إنما يوجد في العادات . موضوع القوانين هو علاقات الأشخاص من خلال الحق ، والخطأ ، والجريمة ، والملكية ، والعقد ، والزواج .. الخ . التي تم استنباطها بالفعل . لكن العلاقات الخارجية بين الأشخاص هي وحدها موضوع القانون ، لأن هذه العلاقات هي التي توجد وجردا موضوعيا في البناء الاجتماعي . أما ما هو داخلي وذاتي وخاص بالارادة ، أعني دائرة الأخلاقية ، فهي لا تناسب القانون . وهذا هو

السبب مثلا ، في أن القانون لا يتدخل في العلاقات الداخلية للأسرة ، أو في العلاقات الخاصة بين الزوج وزوجته وأولاده ، لأن هؤلاء الأفراد لا يربطون ارتباطا خارجيا بوصفهم أشخاصا مستقلين . وإنما الأسرة هي بالأحرى شخص واحد والعلاقات بين أعضائها هي علاقات داخلية وذاتية .

العقل يحدد القوانين . أما تحليلها ، وتطبيقها على فئات خاصة ، وتقسيمها إلى أقسام ثم أقسام فرعية ، فهو من مهمة الفهم . ويمكن للتقسيمات الفرعية والتتبعيات أن تستمر إلى ما لا نهاية . ولا يمكن أن نقول إننا في تطبيق القوانين على الجزئيات التجريبية الجديدة في عالم الوقائع ، نستطيع أن نتبع آثار العقل أو الفكرة الشاملة ، لأننا هنا نربط إلى دائرة المتناهي التي هي دائرة الصدفة والهووى والعرضية . فإذا ما تساءلنا هل هذا الفرد يستحق عشرة دولارات بالضبط أو عشرة ونصف . الخ . فإننا لا نستطيع أن نحدد ذلك على أسس عقلية خالصة ولا يمكن استنباط الاجابة عنه من الفكرة الشاملة .

٦٠٢ — (ب) والنقطة الجوهرية الثانية في هذه الدائرة هي أن القوانين لا بد لها أن تداع وأن تعرف معرفة عامة . والدليل على ذلك ، أو استنباطه ، لا يعتمد على المنفعة بل على الفكرة الشاملة نفسها ، لأن القانون هو مجرد حق قائم . والحق يصبح مطالبا مشروعا للأشخاص بفضل لا تنهى الوعى الذاتى عندهم (قانون فقرة ٥٣٢) . فالقانون هو تجسيد لشخصيتى وحرىتى . ومن هنا فإنه لا يكون ملزما لى إلا حين أعترف بأنه كذلك ، ومن حقى أن أعترف وأعترف بأن القانون هو قانونى . فقبول ما يعترف به عقلى على أنه ذو صبغة عقلية بوصفه ملزما هو وحده الذى يشكل جانبا من حق الذات . وهكذا فإن القوانين التى تسن فى سرية ، أو القوانين التى يجهلها أولئك الذين نتوقع منهم اطاعتها هي أوامر خارجية غريبة تفرض عليهم . وفرضها على الناس تمثل خرقا

لحق الذات الحرة . ومن هنا فلا بد للقوانين أن تدافع على أوسع نطاق ممكن ، كما لا بد أن تتضمنها النشرات التي يستطيع الجميع قراءتها ، أما دفنها في سجلات غير معلنة أو مذاعة أو كتابتها بلغة أجنبية فتؤدي إلى انتهاك فكرة الحرية . ولهذا الأسباب نفسها فإننا نقول أن محاضر الجلسات في المحاكم التي ينفذ فيها القانون لا بد أن تعلن للجمهور . وكثيراً ما يعترض الناس على الأهمية التي يلقونها بالقانون بالشكليات الفارغة والاحتفالات الخارجية . غير أن الشكليات أو الرسميات المفروضة تقوم بذلك على نفس الضرورة التي تقوم عليها الأفعال المفروضة وتلحق وتشكل وتدافع بناء عليها . وهكذا نجد أن بيع الأرض بدون الالتزام بالرسميات يظل فعلاً ذاتياً محدثاً خاصاً بإرادة الطرفين . لكن تجسد العقد في صيغة رسمية يعطى لفعل الإرادة صبغة موضوعية بحيث يكون تحويل الملكية بعد ذلك شيئاً قائماً ومعروفاً ، وإرادتي عاقلة ، وهي سليمة وصحيحة . وهذه الصفة ينبغي أن يعترف بها الآخرون ، (١) . وهكذا تنشأ ضرورة الالتزام بالرسميات . ولهذا الأسباب نفسها إننا نضع حدوداً من الأحجار حول الأرض ونحتفظ بتسجيل الرهونات .. الخ .

٦٠٣ — (٣) — الحق ، وقد أقيم الآن في صورته القانون ، هو واقعة موجودة في العالم . ولهذا فإن عليه أن يدعم نفسه في العالم ، وأن يدافع عن وجوده ضد الأفعال الطائشة غير الكلية التي تقوم بها الإرادات الجزئية . كما أن عليه أن يهبط من العمومية إلى الحالات الفردية بحيث يوجد بالفعل في تفصيلات الحياة . ولكي يتحقق ذلك فلا بد أن تكون هناك سلطة منظمة هي المحاكم أو دور القضاء . أما قيام الأشخاص الجزئية بعقاب الخطأ الذي يرتكبه غيره

(١) فلسفة الحق — فقرة ٢١٦ [ملحق] .

وفقاً لأهوائهم وبدافع من مصالحهم الخاصة فذلك هو الانتقام وهو لا يدعم الحق أو يدافع عن وجوده وإنما يخلق خطأ جديداً فحسب (قارن فقرة ٥٥١) لكن دور القضاء (أو المحاكم) لا تمثل المصالح الخاصة للفرد وإنما تمثل الحق أو القانون الكلي ، كما أن أحكامها تدعم وجود الحق .

ولا يشترط أن تتكون المحاكم من قاض واحد فحسب ، فالمسائل المعروضة يمكن أن تطرح على مجموعة من المحلفين كما تعرض على القاضي سواء بسواء .

القسم الفرعي الثالث

الشرطة والنقابات

Police & Corporations

٦٠٤ - يقوم بناء المجتمع المدني على نظام الحاجات الذي يسمى كل فرد فيه وراء اشباع غاياته الخاصة . ومجموعة هذه الغايات تشكل رفاهية هذا الفرد . وليس من الطبيعي فحسب أن يسمى الفرد وراء اشباع حاجاته وتحقيق رفاهيته بل إن ذلك حق من حقوقه (فقرة ٥٦٤) فالفرد لابد أن يمارس حقه في تحقيق الرفاهية في عالم الاتفاقات العرضية التجريبية الذي يميل باستمرار إلى انتهاك هذا الحق .. وضمان رفاهية الفرد وملكيته الشخصية في مواجهة عوامل الصدفة والاتفاق هو مهمة الشرطة . فاذا استثنيا الجريمة لوجدنا أن الاختيار العفوي والأفعال البرائية موجودة في ممارسة الفرد لحقوقه الملكية وغيره من الأفعال القانونية ، ومثل هذه الأفعال التي يقوم بها فرد ما قد تتعارض وتصطدم برفاهية الأفراد الآخرين . وتنظيم مثل هذه المسائل وحماية الفرد من الأضرار يقع أيضا داخل نطاق دائرة الشرطة ، وهو ما يبرر قيام الشرطة بالاشراف والرقابة .

حق الفرد في تحقيق رفاهيته يتضمن بالتالي ، في جانبه السلبى ، إزالة العقبات المعوقية العرضية ، ويؤدى ذلك إلى ظهور الشرطة . وهو يتضمن ، في جانبه الإيجابى ، الحق في أن تنظم رفاهية الفرد وتتأسس وتوجد في العالم ، ويؤدى ذلك ظهور : —

(ب) النقابة . . Corporatoin

نحن هنا لندرس المصالح الكلية للمجتمع ولسكننا نعالج رفاهية الفرد وسعادته الجزئية التى ينبغى أن توجد في العالم وأن تتحول إلى شيء موضوعي في مؤسسة ، ذلك لأن لها حقا من الحقوق . ومن هنا فإن جماعات الأفراد التى تقوم رفاهيتهم على مصالح متشابهة يؤلفون رابطة تعرف باسم النقابة ، ويحدث ذلك ، في الأعم الأغلب ، في الطبقات التجارية .

على الرغم من أن النقابة ، في بداية الأمر ، تنشأ لمصالحها الخاصة ، فإن نشاطها مع ذلك يحقق الغايات الكلية للمجتمع ، تماما كما يفعل المسمى الذاتى للفرد نحو اشباع حاجاته . ومادامت أهداف النقابة أوسع ، وأكثر كلية إلى حد ما ، من أهداف الفرد ، فإنها تؤدى إلى الارتفاع بالفرد من مستوى نشاطه الذاتى الخالص إلى مستوى النشاط الكلى . ولا يشترك المواطنون في دولنا الحديثة إلا بأقل القليل في الأعمال العامة . ومن المهم ، على أية حال أن نمد الإنسان الأخلاقى بنشاط كلى ، يرتفع به عن غاياته الخاصة . وهذا العنصر الكلى الذى لا تزوده به الدولة الحديثة دائما تعطيه له النقابة . ولقد رأينا الآن أن الفرد حين يعمل لنفسه في المجتمع المدنى فإنه يعمل من أجل الآخرين أيضا . لكن هذه الضرورة اللاواعية لا تكفى . ولهذا فإننا نجد أننا نصل لأول مرة إلى الحقيقة

الأخلاقية النظرية عن وعى وإدراك فى : النقابة، (١) . والواقع أن هيجل يسوق هنا فكرة نافذة . لأن تحديد العمق الذى يتشبع به الإنسان بالروح العام وهو يحقق غاياته الانسانية ، بمشاركته فى مجتمعات الغرفة التجارية أو أية رابطة أخرى ، إنما هو مسألة من مسائل التجربة والملاحظة .

(١) فلسفة الحق — فقرة ٢٥٥ [ملحق] .

القسم الثالث

الدولة

The State

٦٠٥ — لم يقدم هيجل، بقدر ما أعلم، استنباطاً أصيلاً أو حقيقةً للدولة ويمكن أن يقال إن الانتقال الحقيقي إنما يقع في ثلاثة أجزاء فهو يبدأ :

- ١ — من الفكرة الشاملة الأولى — وفي هذه الحالة لابد أن يبدأ من الفكرة الشاملة من المجتمع المدني (أو الفكرة الأكثر تخصيصاً عن النقابة) ثم ينتقل
- ٢ — بواسطة حركة منطقية إلى :

٣ — الفكرة الثانية، وهي في هذه الحالة : الفكرة الشاملة للدولة ، التي ستفسر عندئذ (أو تحدد) وعلاقتها بالأفكار السابقة بوصفها وحدتهم لو كانت مركبة ، أو بوصفها ضداً قد تم الغاؤه لو كانت تقيضاً . وكل ما فعله هيجل في حالتنا الراهنة هو أنه عرض الفكرة الشاملة للدولة وشرحها مبنيًا على علاقتها بالأفكار الشاملة السابقة أعني بوصف الدولة وحدة الأسرة والمجتمع المدني . فليس هناك حركة منطقية دقيقة تسير من فكرة إلى أخرى .

٦٠٦ — والانتقال على نحو ما شرحناه موجود في الفقرة التالية من كتابه « فلسفة الحق » . « تهدف الغاية المتناهية المحدودة للنقابة حقيقتها في الغاية السلبية المطلقة وفي التحقق الفعلي المطلق لهذه الغاية . وهذه الغاية المتحققة بالفعل هي

أيضا حقيقة التقسيم الموجود في الإدارة الخارجية للشرطة التي هي فحسب :
الوحدة النسبية للعناصر المقسمة .

وهي هذا النحو تنتقل دائرة المجتمع المدني إلى دائرة الدولة (١) . وبعد ذلك يبسط سمات الفكرة الجديدة أعني خصائص الدولة . ولا تتضمن موسوعة العلوم الفلسفية ، أي انتقال على الإطلاق ، ولكنها تبدأ في الحال بتعريف الفكرة الشاملة للدولة (٢) .

ويمكن أن نشرح الفقرة إلى اقتبسناها آنفا على النحو التالي : —

تمثل الأسرة المرحلة الأولى من الفكرة الشاملة ، وهي مرحلة السكينة ، التي نخلو من التمايز ، والتي توجد فيها لحظة الجزئية وجودا ضمينا فحسب فهي لم تر النور بعد . فالأسرة وجود واحد ، أو هي وحدة وليس أعضاؤها أشخاصا مستقلين بل تقتصرهم الأسرة في جوفها . ولا ترى لحظة الجزئية النور إلا عندما تتفكك الأسرة ويصبح أعضاؤها أشخاصا مستقلين . وفي المجتمع المدني تنشط لحظة السكينة والجزئية وتفصل الواحدة منها عن الأخرى (فقرة ٥٩٣) . بحيث نجد الجزئي أو أهداف الفرد الخاصة تقف في مواجهة الكل أعني الغايات السكينة للمجتمع ، ويؤدي ذلك إلى ظهور التعارض والتطاحن بين المصلحة الفردية الخاصة والمصلحة العامة . بين المذهب الفوضوي والمذهب الاشتراكي . وكلما تقدمنا من مرحلة إلى مرحلة أخرى في المجتمع المدني وجدنا أن للجوانب المتعارضة يقتربان الواحد من الآخر ويتجهان نحو الوحدة . فعلى الرغم

(١) فلسفة الحق فقرة ٢٥٦ .

(٢) فلسفة الروح فقرة ٥٣٥

من أنهما في نظام الحاجات يبدوان متعارضين فإنهما مع ذلك يعتمد الواحد منهما على الآخر اعتماداً متبادلاً ، ويرتبطان في الهيئة القضائية (أو المحاكم) إلى حد أن الجزئي والكللي ينسجمان لا من خلال المجتمع وإنما عن طريق حالات فردية خاصة كما تتجسد الإرادة الكلية للقانون في هذا المثل الجزئي أو ذاك وفقاً للظروف . وفي النقابة تتم خطوة أثر تقدماً ، فلقد اتحد الغرض الكللي الآن مع المصالح الشخصية لمجموعة من الأفراد ، ولا يشمل هذا الاتحاد بين الجزئي والكللي المجتمع بأسره ، ولكنه يشمل مناطق على الأقل ، منطقة واسعة منه وهي التي تمثلها النقابة : ويتم استكمال هذه العملية في الدولة حيث يتفق الكللي مع الجزئي اتفاقاً كاملاً . فتصبح غاية الفرد ، وغاية كل فرد ، متحدة مع الغاية الكلية للدولة (فقرة ٥٩٢) ويعطينا ذلك : تعريف الدولة ، أو فكرتها الشاملة ، أعني أن الدولة هي الوحدة في الاختلاف للمبدأ الكللي للأسرة والمبدأ الجزئي للمجتمع المدني . وهكذا ينبغي أن يكون مركب المثلث .

٦٠٧ — ولا يمكن أن يقال أن ذلك استنباط حقيقي أصيل . لكنه وصف مقارن فحسب للمراحل المختلفة التي تمر بها الفكرة الأخلاقية . فلقد رأينا أننا إذا ما تقدمنا من فكرة المجتمع المدني إلى فكرة الدولة فإننا سنصل إلى اتفاق بين الكللي والجزئي . ولكننا لا نرى أية ضرورة منطقية نهم علينا أن نسير على هذا النحو . لقد كان استنباط مقولة الصيرورة في المنطق يعتمد على القول بأن التفكير في الوجود يهبرنا على التفكير في انتقاله إلى العدم ، والتفكير في العدم يحتم الانتقال إلى الوجود ، وفكرة الانتقال هذه هي فكرة للصيرورة . ورأينا عندئذ أن الصيرورة هي وحدة الوجود والعدم . ولكن لو افترضنا أن هيجل بدلا من ذلك كان قد أشار كأمراً واقع إلى أن الوجود والعدم هذان ، وأن الصيرورة ،

كامر واقع أيضا ، تحتوى عليهما ، وأنها بالتالى عبارة عن وحدتهما بحيث أننا بانتقالنا إلى مقولة الضرورة تنتقل إلى المصالحة بينهما — لو أن هيجل فعل ذلك دون أن يبرهن على أننا لا نختار اختياراً عشوائياً أن تنتقل إلى الضرورة وإنما تنتقل إلى الضرورة بضرورة الفكر وحده — لكان هذا الاستنباط غير كاف وهذا هو بالضبط ما فعله هنا ، فقد أشار فقط إلى أن الأسرة بوصفها مبدأ كلياً والاجتماع المدنى بوصفه مبدأ جزئياً عندان ، وأن الدولة هي وحدتهما ، وبالتالى فلو أننا انتقلنا إلى الدولة لوجدنا المصالحة التى تشهدا بينهما .

٦٠٨ — والجمع بين اللاحظتين ، الأولى والثانية من لحظات الفكرة الشاملة وهما السكالية والجزئية يعطينا اللاحظة الثالثة وهى لحظة الفردية ، وهكذا تكون الدولة فرداً حقيقياً ، فهى شخص ، أو كائن حى يمايز نفسه ويتفرع بطريقة تجعل حياة الكل تسرى فى الاجزاء ، وذلك يعنى أن الحياة الحقيقية للاجزاء ، وهم الافراد ، إنما توجد فى حياة الكل وهو الدولة وتتحد معها فى هوية واحدة وهكذا لا تكون الدولة سوى الفرد نفسه وقد تموضع وأصبح خالداً عن طريق حذف الصفات العارضة والسمات الوقتية والتركيز على ما هو كلى فيه والفرد ضمناً كلى ، لأن السكالية جوهره . والدولة هى الكلى المتحقق بالفعل وبالتالى فهى الفرد وقد تحقق بالفعل وتموضع . وعلى هذا النحو لا تكون الدولة سلطة أجنبية غريبة تفرض نفسها على الفرد من الخارج وتسلب حريته — لكن الدولة ، على العكس ، هى الفرد نفسه ، وفيها وحدها يتحقق الفرد فرديته ، ولهذا السبب نعهدا تمثل اسمى تجسيد للحرية . الفرد حين تحده الدولة فإنما تحده الآن تماماً ذاته الجهورية أو ما هو كلى وحقيقى فيه .

٦٠٩ — تلك هى الفكرة الشاملة عن الدولة ، ولا شك أن هناك دولاً موجودة لم تصل إلى هذه الفكرة الشاملة للدولة لكنها تشوهها لأنها تجسد

مبادئ غير حقيقية لكن وجود مثل هذه الدول الفاسدة أمر لا مفر منه : د هل
الرغم من أن الدولة قد تكشف عن انتهاك للمبادئ الحققة ، كما أنها قد تكون
ناقصة من جوانب شتى ، فإنها تتضمن باستمرار اللحظات الجوهرية لوجودها
أو أنها كانت من دولنا الحديثة التي تم تشكيلها ... وهي موجودة في العالم ، في
دائرة الهوى ، والصدفة ، والخطأ . ولا شك أن الشر يمكن أن يتشكل في ألوان
كثيرة : لكن أقبح رجل ، وكذلك المريض ، والمقعد أو الأعرج ، كلهم رجال
أحياء ، (١) .

وعلىنا أن نتذكر فقرات كهذه حين نكيل الاتهامات لهيجل ونقول إنه كان
يؤمن بأن : د كل ما هو موجود فهو حق د وأنه بالتالي هارض كل اصلاح ،
وأنه كان رجوعيا ، وأنه عدو للحرية ، ومؤيد للدولة في جميع المناسبات ضد
الفرد . ولا شك أن هيجل كان بالفعل من مؤيدي للدولة لكن السبب هو أنه
كان يرى فيها التجسيد الحقيقي لحرية الفرد ولم يكن يعتقد أنها عدو للحرية الفردية
بل إنه ينتقد بشدة أولئك الذين يصور لهم غرورهم وخيالاتهم أن عقلمهم هم ،
وأفكارهم الجرمية هي الحقيقة السكينة التي ينبغي أن تغلب الدول وتحطم آمال
الاجيال وأعمالهم . فمؤلاء يخفقون في رؤية حقيقة هامة هي أن الدول الموجودة
بكل ما فيها من أخطاء ، هي عمل من أعمال العقل السكلي الذي يعمل عبر العصور
على تحقيق غاياته ، فهذه الدول ليست نتاجا لأهواء هذا الفرد أو ذاك وإنما
هي نتاج للروح البشرية السكلي . لكن ذلك لا يعني إنكار ما في هذه الدول من
نقائص وأخطاء ينبغي أن نزول .

٦١٠ — الدولة وجود هائل . لأنها وجود كلي . وهي ليست كلية مجردة

(١) فلسفة الحق — فقرة ٢٥٨ (ملحق) .

بل هيئية بمقدار ما تمتص الجزئى ، الذى هو ضدها ، فى جوفها . وهى من أم الوجود المطلق التامى والتجسد الحقيقى ، والتحقق بالفعل ، لفكرة الاخلاقية والفكرة تصل هنا إلى أعلى تطورها يسمح به فى دائرة الروح الموضوعى . ذلك لان التطور اللاحق سوف يخرجها من دائرة الاخلاق إلى دائرة الروح المطلق .

ولما كانت دائرة الاخلاق هى دائرة تموضع الارادة كانت الدولة هى التحقق الفعل للإرادة الكلية : فهى هوية الإرادة مع فكرتها الجامعة .

٦١١ — ليست الدولة هى الجوهر الاخلاقى فى أعلى مراحل فحسب ، ولكنها أيضا الجوهر الاخلاقى الواعى لذاته . لقد كانت الأسرة تحتوى على عقلانية أى كلية ، لكنها لا تتضمن العقلانية إلا فى صورة وجدان هو الحب : وبالتالي فإن مضمون الأسرة كلى لكن صورتها ليست كذلك لان الكلية هى بالضرورة فكر ، وما ليس فكراً لكنه وجدان فحسب ليس كلياً من كل وجه فهو كلى فى مضمونه لان أهدافه وهاياته تتفق مع السكى لكنه هو نفسه لا يعنى ذلك ، إنه لا يعرف وإنما يفهم ويحس . أما السكى المطاق فهو لابد أن يكون كلياً من حيث الصورة والمضمون معا ، أهى أن غاياته الكلية ينبغي الاتفاف بوجودان خامض ولكنها لابد أن تكون حاضرة أمام الوعى فى صورة الفكر . ونحن نبلغ هذه الكلية المطابقة حين نصل إلى الدولة : فهى تسعى عن وهى إلى تحقيق غايات كلية ، وهى على وهى بالغايات التى تنهدها . وهى تعرف سبب ما تفعل ، فى حين أن الأسرة حين تسلك سلوكاً عاقلاً فإنها لا تفعل ذلك إلا من طريق الغريزة وحدها .

٦١٢ — القول بأن الدولة وجود عاقل يعنى أنها ليست تتاجا بالصدفة

لقوى الطبيعة . أو لزوة من نزوات الإنسان . وإنما هي تطور ضرورى مطلق
للعقل الكلى أو تجسيد للإطلاق . وهي ليست وسيلة لتحقيق رفاهية الفرد . كما
أنها ليست وسيلة لآى شئ آخر . بل هي غاية فى ذاتها . ولأنها غاية أعلى من
الفرد . فأنها قد تتطلب من الفرد أن يضحي من أجل غاياتها العليا . لكنها ليست
بالطبع إلا تضحية من أجل الغايات الحقيقية ، الكلى العقلية للدولة . ولهذا
فإن المذهب الميجيلى ينبغى ألا يلوى بحيف يصبح تبريراً للأعمال العشوائية التى
يقوم بها الحكام حين يعملون على تحقيق مآربهم الذاتية الخاصة لا لتحقيق
الغايات الحقيقية للدولة . كلا ولا هو ينكر الفردية ، وحرية الفرد ، وحقوقه .
بل على العكس فحرية الفرد وحياته الحقيقية وفرديته . وحقوقه لا يمكن لها أن
توجد إلا بوصفه عضواً فى الدولة . وخين يشعر أن وجوده قد اتحد مع وجودها
فى هوية واحدة .

وعلى ذلك فجميع النظريات التى ذهبت إلى أن الدولة تجمع بعض الافراد
يقصد به الحماية المتبادلة . أو أن الدولة وجدت لكي تنمى الثروة وتقوى الاهضاء
أو أنها اتفاق وعقد يتفق فيه الافراد على الحد من حرياتهم بشرط أن يفعل
الآخرون جميعاً نفس الشئ . — كل هذه النظريات مرفوضة لأنها تجعل من
الدولة مجرد وسيلة لتحقيق غايات الفرد فى حين أن الدولة هي ، على العكس ،
غاية هليا .

١٣ — المذكرة الشاملة عن الدولة أعنى ما هي غاية فى طبيعتها الجهورية
وكذلك معنى الدولة ومفزاها وغير ذلك مما سبق أن شرحناه مستقل بالطبع
تمام الاستقلال عن موضوع الاصل التاريخى للدول . فقد تكون الدولة قد
نشأت عن طريق : النصب أو القوة أو بأية طريقة أخرى ، فذلك موضوع لا
صلة له بالاساس العقلى للدولة وطبيعتها .

٦١٤ — المراحل الثلاث للدولة هي : —

١ — الدستور أو النظام الداخلى للحكم . أى العلاقة الداخلية للدولة بأعضائها .
أو علاقة الأعضاء بعضهم ببعض .

٢ — القانون الدولى ، أو علاقة الدولة بغيرها من الدول . ويؤدى بنا
ذلك إلى :

٣ — التاريخ الكلى .

القسم الفرعى الاول

الدستور أو النظام الداخلى للحكم

٦١٥ — د كل شىء يعتمد على وحدة السكينة والجزئية فى الدولة ، (١) .
وينظر إلى السكينة التى تمثلها الدولة مجردة عن الفرد ، فى حين أن الجزئية تمثلها
الغايات الشخصية ومصالح الأفراد . ويمكن جوهر الدولة الحقيقية فى الداخل
العميق لذين الجانبين أعنى فى اتحادهما العينى فالطرفان الأخصيان : حق الدولة
من ناحية وحرية الفرد من ناحية أخرى لا بد من تطویرهما إلى حدوديهما القضى
بحيث يبقيان مع ذلك داخل الدولة . وأبعد تطور يمكن أن يصل إليه ، وأهمق
تعارض بينهما إنما يعد أغنى وأكثر وحدة عينية يصلان إليها ، وأقوى وحدة
حقيقية سوف تتحقق فى الدولة .

ان الخطأ الذى وقعت فيه الدول القديمة ، بصفة عامة ، وهو خطأ انعكس
فى جمهورية أفلاطون ، هو أنها طورت جانب السكينة وحده وفشلت فى تطوير
الجانب الآخر وهو حرية الفرد وحق الدات . ومن هنا كانت السكينة التى طورتها
كلية مجردة لأنها استبعدت الجزئى . فى حين أن السمة المميزة للدول الحديثة هو

(١) فلسفة الحق فقرة ٢٦١ [ملحق]

أنها طورت حرية الفرد ، وبذلك أصبحت الكلية التي طورتها كلية هينية لأنها تضمنت الجزئى ، وهذا الخطأ الذى وقعت فيه الدول القديمة ، وسمر الدولة الحديثة وتفوقها ، والأهمية الأساسية لتطوير مبدأ حرية الفرد إلى أقصى حد هذه المسائل كلها أكدها هيجل مراراً فى فقرات كثيرة . ومن هنا لم يكن د هنجلر • Schwegler موفقاً فى ملاحظته التى يقول فيها : « لقد كان هيجل يميل ميلاً تاماً للفكرة السياسية القديمة التى تخضع الفرد خضوعاً تاماً ، وكذلك حق الذاتية ، لإرادة الدولة » (١) .

٦١٦ — هذه الوحدة ، إذن ، بين الكلية والجزئية تعطينا العلاقة الداخلية للدولة بمواطنيها أو السمات الأساسية للدستور والنظام الداخلى للحكم : وحدة الكل والجزئى ، أو مطالب الفرد ومطالب الدولة تقوم على أساس أن الفرد كلى ، ضمناً ، وأن الدولة بوصفها الكل المتحقق بالفعل ليست إلا مجموعاً لذات الفرد الحقة . وتظهر هذه الوحدة فى العالم الخارجى بطريقتين أولاً : من طريق أفعال الأفراد وأنفسهم لأنهم وهم يبحثون عن إشباع أغاياتهم الخاصة وحدها ، فانهم يكشفون عن نتائج كلية بدلا من الكشف عن ذواتهم وحدها ، وهذا ما نراه فى نظام الحاجات . ثانياً : الأفراد فى الدولة المتعددة يميلون شيئاً فشيئاً عن وعى لغايات الكلية للدولة ولتوحيد أنفسهم مع هذه الغايات . والدولة ، بدورها ، رغم أنها « تلقى » الأسرة من الناحية المنطقية ، وتلقى كذلك المجتمع المدنى بمافيه من تقابلات ، فإنها مع ذلك تحتفظ بهما فى جوفها بوصفهما لحظات « ملغاة » . ولهذا السبب ترى الدولة المجتمع المدنى والأسرة والفرد ، وتسمى رعايتهم ومصالحهم إلى أبعد حد . وعلى هذا النحو يبدأ المواطنون

(١) هنجلر : « مرجع لتاريخ الفلسفة » استرلنج ، الطبعة الرابعة عشر

في معرفة أن الدولة هي أفضل صديق لهم ، وأنها تصون حرياتهم وحقوقهم وترعى مصالحهم وتنميها وتحمي ممتلكاتهم وأشخاصهم وبهذه الطريقة تبدأ العاطفة السياسية والمعمور الوطني في الظهور والنمو ، فليست الوطنية الصحيحة هي العاطفة الهوجاء المتفجرة التي كثيراً ما توصف بهذه الأوصاف ، وإنما هي الاقتناع الثابت الراسخ العميق للمواطنين بأن الدولة هي أساسهم وغايتهم الجوهرية أعني أنها تجسيد لذواتهم وحرياتهم .

٦١٧ — الدولة بالضرورة كائن حي organism يستخرج من وحدته الخاصة اختلافاته الداخلية ويبث فيها الحياة ويجعلها موجودات مستقلة ، لكن مع ذلك يحتفظ بها داخل وحدته الخاصة (فقرة ٦٠٨) وهذه الاختلافات التي سيخرجها من ذاتها هي الوظائف المختلفة والفروع المتنوعة الأعمال العامة الموجودة في الدولة . ولما كانت الدولة تجسيدا للعقل أعني تجسيدا للفكرة العامة ، فإن تمايزها الذاتي يسير طبقاً للفكرة الشاملة . أي أن عناصرها ستكون : الكلى ، والجزئى ، والفردى والجانب الكلى من الدولة هو وظيفتها بوصفها مصدراً للقوانين فهذا الجانب هو الذى يقدم لنا التفسيرات المختلفة . أما الجانب الجزئى فهو يوجد في تطبيق القوانين على الحالات الخاصة ويعطينا ذلك : التنفيذ (وهو الذى يعتقد هيجل أنه يتضمن الساطة القضائية) أما لحظة الفردية فهي تتمثل في : شخصية الملك .

وإذا كنا سنسير طبقاً للتسلسل المنطقى لتطور الفكرة الشاملة فسوف تكون لحظة الفردية هي آخر موضوع نعالجه . لكن هيجل نعالجه مع ذلك في البداية ثم ناقش الدستور مع ملاحظات تتعلق بهكل النظام الملكى ، ولم يقدم لنا سبباً لقاب التسلسل المنطقى على هذا النحو : والظاهر أن هذه كانت عادة قديمة لآظهار الاحترام لشخص الملك .

٦٠٨ — ولا بد ، قبل أن تناقش الأفرع الرئيسية الثلاث للدولة ، أن نسوق كلمة حول علاقة هذه الأفرع بعضها ببعض . فهناك أهمية خاصة وكبيرة تقال ، في الغالب ، عن موضوع الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية . فالرأى الشائع يرى أن كلا من هذه السلطات عبارة عن ضابط ومراجع للسلطتين الأخرى ، وبالتالي فإن هذا الفصل ينظر إليه على أنه ضمان للحرية . ويرى هيجل أن الفكرة الشاملة وحدها هي التي تستطيع أن تلقى ضوءاً على هذا الموضوع لأن الدولة ليست إلا الفكرة الشاملة وقد تحققت موضوعياً في العالم الخارجي . والواقع أن العناصر الثلاثة للفكرة الشاملة تنفصل وتمايز تمايزاً أصيلاً من ناحية لكنها من ناحية أخرى تتحد اتحاداً كاملاً حتى أن كل عامل يتضمن في جوفه العاملين الآخرين ومن هنا يقال إن كل عامل هو بذاته مجموع الفكرة الشاملة (فقرة ٣١٨) . ولهذا فإن أي حديث عن الفصل المطلق ، أو الاستقلال الكامل ، لأحد هذه العوامل عن بقية العوامل الثلاثة هو حديث لا معنى له تماماً . فالملك ، والسلطة التشريعية ، والسلطة التنفيذية لا بد لها من ناحية أن تكون منفصلة ، وتمايزاً في وظيفتها تمايزاً واضحاً كما هي الحال في عوامل الفكرة الشاملة . لكن القول بأنها لا بد أن تكون مستقلة بعضها عن بعض بحيث تعارض كل منها الأخرى سيكون تجهيلاً لعوامل عملية وإن يؤدي إلا إلى تفكك الدولة وانحلالها ومن هنا فإن هذه العوامل ينبغي ، على العكس ، أن تسرى في حياة واحدة هي حياة الكل المعنوي الذي هو الدولة . ولهذا السبب يستحسن هيجل نظام الدستور الإنجليزي الذي يجعل رؤساء الأفرع التنفيذية في الحكومة أعضاء في الوقت نفسه في السلطة التشريعية .

وسوف ندرس الآن الوظائف الثلاث للدولة في التسلسل الذي سار عليه هيجل :

(١) الملك .. The Monarch

٦١٩ — الدولة التي اكتمل نموها وتطورها ، أعنى الدولة التي تمهد هي وحدها على نحو كامل عناصر الفسكرة المنطقية الشاملة . والدولة العقلية تماما — هذه الدولة تتمثل في : النظام الملكي الدستوري . ويرى هيجل أنه لا بد أن يكون هناك ملك ، أما الأشكال الأخرى من الحكومات كالنظام الجمهوري مثلا فهي عنده ، نظم ناقصة .

ويرى هيجل على ذلك ، أعنى استنباطه لنظام الحكم الملكي يمكن أن ينحل إلى مرحلتين : المرحلة الأولى منه صحيحة والثانية فاسدة . أولا اللحظة الفردية في الفسكرة الشاملة تتضمن أيضا العاملين الآخرين ، وبالتالي فهي مجموع الفسكرة الشاملة ، والفسكرة الشاملة هي الذاتية (فقرة ٣٢١) لقد كانت الفسكرة الشاملة المنطقية نفسها مجرد مقولة ، أو هي فكر محض أو الفسكرة المجردة للذاتية ، أما الدولة فهي الفسكرة الشاملة المنطقية وقد أصبحت موجودة وجوداً فعلياً ، ومن ثم فاللحظة الفردية لا بد أن تؤدي إلى ظهور مؤسسة داخل الدولة تمثل ، بالضرورة الذاتية حين توجد وجوداً فعلياً . أو الذاتية حين تتحقق بالفعل في ذات معينة أو شخص محدد . لا الذاتية التي تظهر في مجموعة من الأشخاص ، أو طائفة من الناس فمثل هذه الذاتية لن تكون سوى تمهيد محض . فالعامل المنطقي للفردية حين يتحقق تحققاً موضوعياً ، وحين يوجد وجوداً فعلياً لا يمكن إلا أن يكون فرداً واحداً — أعنى شخصاً لا مجموعة من الأشخاص .

ولقد قلنا ان الفردية تمثل مجموع الفسكرة الشاملة كلها ، فهي ذاتها للعوامل الثلاثة مجتمعة . ويعطينا ذلك فكرة الدولة بوصفها حياة مفردة واحدة ، أو كلا واحداً أو كائناً حياً . وتتحكم الحياة الفردية في الكائن الحي بأسره وتوجه وظائفه المختلفة وجميع أنشطته . ومن ثم فهذه الحياة الفردية الواحدة للدولة ، أو هذا

المركز الحاكم الموجه ، أو هذه الوحدة المثالية العليا التي تجمع في ذاتها جميع أجزائها لا يمكن إلا أن توجد بالفعل وتتحقق في فرد واحد موجود ، وهذا الفرد الواحد يحسد ويمثل حياة الكل .

ونتيجة هذا الاستنباط هي أنه لا بد أن يكون على رأس الدولة فرد واحد ينسق جميع وظائفها وتلتقي عنده جميع ألوان النشاط المتعددة ؛ ويمكن أن ينظر إلى هذا الاستنباط على أنه صحيح إلى هذا الحد . لكن لا يستتبع ذلك بالضرورة أن يكون هذا الفرد ملكا على الإطلاق ، فربما ليس الجمهورية أو حتى الكناطور في الدولة الأوتوقراطية العسكرية (١) . هو كذلك فرد واحد يترشح على رأس الدولة . ولا شك أنه من الضروري أن يكون على رأس الدولة فرد واحد باستمرار ، حتى ولو كان مجرد رئيس للجنة عليا أو مجلس أهل . وهذا النظام ، كما أشار هيجل ، موجود حتى في الدول الناقصة على نحو ثابت لا يتغير . فهناك باستمرار وعلى نحو ثابت : شخص واحد ، أو رجل سياسة واحد ، أو جنرال ، أو ملك ، أو رئيس ، يترشح على قمة النظام السياسي .

لكن هيجل يذهب إلى أقصى في الخطوة الثانية من الاستنباط بأنه قام بخطوة أبعد استنباط فيها أن هذا الفرد لا بد أن يكون ملكا بالوراثة . وفي كتابه « فلسفة الحق » ، يسهل الاستنباط على النحو التالي : —

« هذه الذات العليا لإرادة الدولة ، هي في هذه الصورة المجردة بسيطة ، وهي

(١) الحكم الأوتوقراطي autocracy (والكلمة مشتقة من اليونانية بمعنى الحاكم الواحد) لون من ألوان الحكم الذي تتجمع فيه السلطة في شخص الحاكم بحيث يكون هو المشرع والمنفذ في وقت واحد ، ولا يكون للقوانين ضابط سوى إرادة هذا الحاكم المستبد [المترجم] .

بالتالى فردية مباشرة . ومن ثم فتصورها ذاته يتضمن أنها طبيعية . وهكذا فإن الملك . . . مقدر له أن يرقى إلى مرتبة الملك بطريقة طبيعية مباشرة ، أعنى بال ميلاد الطبيعي ، (١) . وهو يقول فى د مرسوعة العلوم الفلسفية : « لما كانت هذه الذات . . . عبارة عن علاقة ذاتية بسيطة فإنها توصف بخاصية المباشرة ، وبالتالى بخاصية الطبيعة — وبذلك نجد أن مصدر الأفراد نحو الامارة يتحدد بالمهرات . . . ويبدو أن معنى هذه الفقرات هو ببساطة على النحو التالى : — لقد تم استنباط الحاكم بوصفه فرداً موجود بالفعل ، ولأنه موجود فهو هناك ، أعنى حاضراً أمام الحواس وهو بذلك مباشر . وما يقدم على هذا النحو بوصفه واقعة مباشرة ليس نتاجاً للروح ، ولكنه ينتمى إلى الطبيعة . ومن ثم فالملك هو ببساطة مثل الطبيعة ، أعنى أنه وجد بوسائل طبيعية أى بالمواد . وهذا الاستنباط يربطه الغامض بين المباشرة والطبيعة والميلاد لا يمكن أن ينظر إليه إلا على أنه استنباط خيالى تاماً . فقد يستطیع المرء ، على نفس الأسس ، أن يقول إن أعضاء السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية ، وحتى الناجين ، لا بد من اختيارهم بحق المهرات — ما دام هؤلاء الأشخاص موجودون ، بالمثل ، على نحو مباشر وهم هناك .

٦٢٠ — الحق أن هيجل يدس هنا فكرته الخاصة ، فهو يفضل النظام الملكى ولهذا يحشر الفكرة حشراً فى اللحظة الموضوعية للجدل . وأنه يؤهم أنه يستنبطها ولا شك أن يعتقد أنه استنبطها بالفعل . لكن كل ما استنبطه فعلاً هو ضرورة وجود فرد واحد على رأس الدولة . وذلك بالطبع يتفق تماماً مع النظام الجمهورى بقدر اتفاقه مع النظام الملكى سواء بسواء .

(١) فلسفة الحق فقرة ٢٨٠ .

(٢) فلسفة الروح فقرة ٥٤٢ .

٦٢١ — لحظة الفردية تتضمن بداخلها لحظة الكلية والجزئية — ومن ثم فإن الملك بوصفه ممثلاً للحظة الكلية يصدق تصديقاً نهائياً على القوانين . بوصفها تابعة منه (الملك في الدستور الإنجليزي ، ولو من الناحية الشكلية ، جزء من السلطة التشريعية) والملك بوصفه من ناحية أخرى ممثلاً للحظة الجزئية فهو المصدر النهائي للأفعال التنفيذية ، إذ فيه تمثل اللحظة الأخيرة في إصدار القرارات ، أو هو يمثل الإرادة الأخيرة التي تضاف إلى أفعال وزرائه مشروعية وهكذا تتضمن وظيفة الملك بداخلها عناصر المجموعة الثلاثة .

٦٢٢ — ولا يريد هيجل أن يفهم من ذلك كله أن للملك سلطة مطلقة أو أنه مستبد . فلو أن الملك كان يحكم بمحضه أسمى بأفعاله التعسفية يشرع ويقرر لكان هذا الوضع منافضاً لسير الفكرة العامة وتميزها الذاتي يتضمن وجود سلطة تشريعية متميزة . مستقلة إلى أقصى حد ممكن ، متفقة مع وحدة الدولة بوصفها كائناً حياً . كما أنه يتضمن أيضاً سلطة تنفيذية مماثلة في استقلالها ، فالملك يعمل وفقاً لنصيحة مجلس الوزراء . وليس له سوى الفعل الأخير : فعل التصديق الرسمي أو الإرادة الأخيرة التي تمثل وظيفة الأمير . لأن تلك الوظيفة لا تحتاج إلا إلى رجل يقول نعم ، ومن ثم يضع النقطة فوق الحروف (١) .

ولا يعني ذلك أن الملك يكون هنئدا متصلاً في أفعاله أو أنه يجعل ما يراه . ولكنه بالأحرى ملتزم بالمضمون العيني لنصيحة وزرائه ومستشاريه ، وحين يقوم الدستور فإنه لا يكون له في الأعم الأغلب عمل سوى أن يوقع باسمه لكن لهذا الاسم وزناً وقيمة فهو الكلمة الأخيرة والقمة التي لا يستطيع

(١) فلسفة الحق فقرة ٢٨٠ (ملحق) .

الإنسان بوصفه جزءا من الطبيعة فإنه يتحدد ثم يحدد خارجيا كذلك . فهو ، في جانب كبير جدا من أفعاله ، يسلك تحت ضغط الحاجات الطبيعية والمادية المختلفة ، إذ تشمل هذه الشبكة الهائلة من الضرورة القائمة في الكون . ومن ثم فجمال الطبيعة ناقص أساسا بسبب تنامي الموضوعات الطبيعية . ولو كان العقل البشرى مؤهلا لإدراك المطلق في صورة حسية ، وهو مسبب الروح في المرحلة الحالية ، فلا بد أن يرتفع فوق الطبيعة . لا بد أن يخلق لنفسه موضوعات الجمال ، وهكذا تلغى الحاجة إلى الفن . فالفن ، وحده هو الجميل حقا . وجمال الطبيعة أدنى مرتبة من جمال الفن بنفس الدرجة التي تقل بها الطبيعة بصفة عامة عن الروح ، لأن الفن هو خالق للروح .

ولقد ذهب النقاد في تقدمهم لعلم الجمال عند هيجل إلى أنه كره جمال الطبيعة وأكثر مما ينبغي ، وأنزله منزلة أدنى مما ينبغي : وقد يكون لهذا النقد ما يبرره

٦٤٥ — لقد وصلنا إلى الموضوع الأصل لعلم الجمال أو جمال الفن وكل قطعة فنية تمثل جانبيين متميزين يرتبطان ، مع ذلك ، في وحدة واحدة . وهذان الجانبان هما :

١ — جانب الوحدة Unity والوحدة هي الفكرة الشاملة قبل أن تخرج إلى التعدد والموضوعية . ومع ذلك فالفكرة الشاملة هي الذاتية ومن ثم فهذا الجانب من العمل الفني هو بالضرورة ذو طبيعة ذاتية لهم المعنى الروحي ، أو المفرد الداخلي ، أو نفس Soul العمل الفني (الذاتية) ويمكن أن يسمى بصفة عامة بالمضمون الروحي أو ببساطة المضمون فحسب مضمون العمل الفني . ومع ذلك فهذه الوحدة لا تظل وحدة مجردة ، مغالطة على نفسها لكنها تظهر في :

٢ — تعدد الاختلافات . وهذا هو الجانب المادى الحسى الموضوعى من العمل الفنى . ويمكن أن يسمى بصفة عامة بالتجسيد المادى أو الشكل . وهذا التجسيد المادى الذى تتجسد فيه الفكرة فى فن العبارة يتألف من مادة جامدة : من حجارة . لكنه فى التصوير هو اللون أو الضوء ، وفى الموسيقى هو الصوت وفى الشعر هو التصوير الذهبى . هذان الجانبان لا ينفصلان بل يتحدان وحدة كاملة وحين نصل إلى التجسد الكامل للفكرة فى صورة مادية فإننا نصل إلى اكتمال المثل الأعلى .

٦٤٦ — مادام العمل الفنى لابد أن يكون لا متناهياً وحرراً ومعدداً متجدداً ذاتياً فسوف يستبعد من جانبيه المادى كل ما يوجد فى تخارج الخالص وهرضية كاملة ، وهو كل ما لا نستطيع أن نبين أنه خرج من الوحدة الداخلية أو المضمون الروحى وتحدد عن طريقه . ومن هنا فإننا نحذف فى فن التصوير أو الرسم التخرجات الخالصة : كالشور الجاذبية ، والجروح ، والمسام ، والسكدمات . . وما إلى ذلك . لأن مثل هذه الجوانب لا تعرض شيئاً عن النفس الداخلية ، أو الذاتية ، التى نفترض تجليها . كما أن الفن لا يقلد الطبيعة تقليداً أعمى ، بل على العكس إنه يفتتهدف أساساً التخلص من التخرجات الخالص والعرضية التى لا معنى لها فى الطبيعة . وإذا ما اتخذ من موضوعات الطبيعة مادة له فإن عليه أن يكشف عما فيها من العناصر اللاجوهريّة ، الخالية من النفس ، والسلسلة الجامدة من العرضيات والتخرجات التى تحيط بها وتطمس معناها ، وأن يعرض فقط تلك الملامح التى تبرز النفس الداخلية أو الوحدة .

٦٤٧ — وإذا لم تكن وظيفة الفن محاكاة الطبيعة ولا بث الوصايا والتعاليم الأخلاقية . فإن إستخدام الفن كوسيلة من وسائل التهذيب الأخلاقى هو انتهاك

الصفة الانتهائية التي رأينا أنها صفة جوهرية بالنسبة له . لأن ما هو غاية في ذاته هو ، وحدة الامتئام ، أما ما يستخدم كوسيلة لغاية أخرى أبعد منه فهو تابع لغيره متحدد بشيء آخر غير ذاته وبما أن الفن محدد بذاته فهو غاية في ذاته .

٦٤٨ — ولهذا السبب نفسه ، أعني حرية الفن ولا تنهايه ، نجد الفنان كثيراً ما يتخذ مادته من العصور الماضية ، وبفضل استمرار ما يسمى بالعصر البطولي . فليس العصر إلا كثر تمدينا هو أنسب الموضوعات لمادة فنه . ففي الشعر الدرامي والغنائي ، مثلاً ، نجد من الضروري أن تظهر الشخصيات حرة وتحدد نفسها أعني أنها لا بد أن تكون موجودات مستقلة ينبع نشاطها بأسرها من ذات نفسها ، فلا يفرض عليها شيء من خارج ذاتها . لكن في الدولة المنظمة تنظيمًا عاليًا نجد الانظمة البهرية تتحدد بواسطة العرف والقانون أو بصفة عامة بواسطة ضغط المجتمع المنظم ، وما هنا لا يكون الإنسان حراً ، والمقصود بالعصر البطولي ذلك العصر الذي لا يزال من الممكن أن توجد فيه شخصيات عظيمة مستقلة . وما تقوم به هذه الشخصيات من أفعال إنما يصدر عن طبيعتهم الخاصة ذاتها . وفي المجتمع الذي يسوده (التماسك مع الحرية ، حيث يكون كل فرد سيدياً لنفسه ، حيث لا يصبح الناس مجرد تروس في جهاز الدولة ، نصل إلى أنسب وضع لعرض الحرية والاستقلال والتحدى الذاتي . فأبطال الإلياذة) أخيل ، وأجاكس Ajax وغيرهما لا يخضعون إلا لخضوعها اسمياً لقيادة أجاممنون ، لأن كل الأبطال هم في الواقع سادة أنفسهم فهم مستقلون تماماً بآتون ويعبدون وفقاً لمشيئتهم ، يقاتلون أو يمتنعون عن القتال كلما أرادوا . فحين يهزم أخيل أنه أهين ينسحب من القتال خاضعاً ويرفض مساعدة اليونانيين . ولم يفكر أجاممنون قط في أن يأمر أخيل بالعودة لأن أقصى ما يستطيع أن يفعله هو أن

يحاول اقتناعه . واقد وجد مثل هذا الوضع في أوروبا الحديثة في عصر الاقطاع حيث كان الفرسان يخضعون خضوعا اسميا للملك فحسب ، في حين أنهم كانوا في حقيقة الامر مادة أنفسهم .

أما شخصيات العصر الحاضر فهي على العكس موثوقة الايدي والأرجل بسلاسل العادات الاجتماعية والمنظمات والعرف والقانون . ولما كانوا غير أحرار على هذا النحو فإنهم ليسوا مادة مناسبة للفن . وهيجل بالطبع لم يدفع بهذه الفكرة أبعد مما ينبغي ، فلم ينته ، في النهاية ، إلى القول بأن الفنان لا يستطيع أن يعثر على موضوعات حديثة ، وهو قول ظاهر البطلان ، لكنه قال فحسب أن مثل هذه الموضوعات تضع عقبات هائلة أمام عبقرية الفنان . كما أننا نجد الفن يبدى ميلا تفضيلا لنظام الامراء ، لا لأن هؤلاء الاشخاص يمثلون طبقة من المتعطلين المتطرفين . لكن لأن الامراء شخصيات مستقلة وحررة ولا تخضع إلا لذاتهم فحسب .

٦٤٩ — ولماذا السبب نجد أن كل شيء إستخدمه الأبطال في العصر الغنائي القديم من عدة وهتاد ، وسلاح ، وأدوات ، حتى الطعام والشراب قد تمثل في الفن على أنهم صاغوه هم أنفسهم ، أو أنه نشأ ، بمعنى ما ، من حريتهم الخاصة وأفعالهم الذاتية ، فالهتل هو الذي يذبح الحيوانات ويعد الطعام بنفسه ، وطعامه وشرايه هما من ذلك النوع الذي يستطيع هو نفسه أن يقوم به وإن يعد كل ما هو ضروري فيه . كالعسل ، واللبن ، والزبد ، والجبن أما مشروبات مثل : الجمعة (البيرة) ، والشاي ، والقهوة ، والبراندى . فهي أشياء عادية غير متممة لأنها تذكرنا بسلسلة معقدة من الاسباب والنتائج الضرورية حتى تصل إلى شفاهاها أعني أنها تذكرنا بظروف اللاحقة .

٦٥٠ — وعندما يصور الفن شخصياته وهي خاضعة للآلام والعذاب والمعاناة والمرضى فإنه ، رغم ذلك ، لا يصورها أبدا وقد علفت عليها تماما هذه الموضوعات لأن حرمتها الشخصية ، والحرية العامة ، ينبغي ألا تستأصل هكذا من الوجود أعنى أنهم سوف يستمرون ، وسط كل ألوان العذاب والمعاناة ، يسيطرون على أنفسهم ويؤكدون حرمتهم . فالروح بين الفينة والفينة ، وهنا وهناك تعاني من التمزق والتبعثر في صراعات كثيرة قائمة في العالم ، لكنها رغم ذلك تسترد نفسها من هذا التفكك وتعود إلى ذاتها ، إلى وحدتها الجوهرية وتستريح . ويضرب هيجل المثل بالصورة الزيتية التي رسمها د. موريلو Murillo^(١) ويصور فيها جماعة من الأطفال الشحاذين : أحدهم تزرع أمامه وهو يعض قطعة من الخبز . واثنان آخران بملايس رثة ممزقة يأكلان قطعة من البطيخ . لكن ما يومض بهريق لامع وسط هذا العوز والافقار بوصفه روح الصورة هو اللامبالاة والتلقائية الكاملة أعنى الحرية الداخلية لهذه الحياة الفقيرة . وقد تكون نهاية الصراع والعذاب ، كما هو الحال في المأساة ، هو دمار الحياة المادية لشخصيات الدراما ، لكنها إن تكون في دمار حرمتهم الروحية فسيظلون أصحاب أمام أنفسهم وأمام وجودهم الجوهرى يتقبلون مصيرهم كما لو كان هو نفسه نتاجا ضروريا لأعمالهم الشخصية وبالتالي ناتجا عن إرادتهم الحرة .

٦٥١ — وروح العمل الفنى ، أو مضمونه الروحى ، هو باستمرار: المطلق أعنى : الفكر أو السكى ، فلا مكان على الإطلاق فى العمل للفنى لما هو جزئى

(١) موريلو (بارتولومى استيبان) ١٦١٧ — ١٦٨٢ مصور أسباني ولد بأشبيلية اشتهر بلوحاته الدينية الخلابة وتصوير الأطفال في الطرقات (المترجم) .

تماما أو حادث أو عرضي أو طائش بطريقة مطلقة ، وبالتالي فحيثما صورت الحياة البشرية فسوف يكون جوهرها : المصالح الأساسية ، والسكينة ، والعقلية للجنس البشري ، فهي محور الحياة البشرية والقوى المحركة للروح : وهذه المصالح السكينة والعقلية هي في الواقع تلك المصالح التي ظهرت بوصفها ضرورية في سير الجدل ، مثل مصالح الأسرة والحب والدولة والمجتمع ، والأخلاقية . . الخ . وإن تظهر هذه الموضوعات بالطبع في الفن في صورة كليات مجردة لأن الفن لا يدرس المجردات لكنه يتحرك باستمرار في دائرة العيني والفردى ، ومن ثم فسوف تظهر في صورة المباشرة بوصفها انفعالات ضرورية عقلية : كأنفعال حب الوالدين والأطفال ، والولاء ، وإجلال الشرف . . الخ . إن أمثلة الفرد وأهواءه لا تستطيع وحدها أن تؤمر فينا ؛ لكن الانفعالات السكينة للجنس البشري هي وحدها التي يمكن أن تكون موضوعا دائما للفن وبسبب أنها كلية فهي تجليات للمطلق : لأن الفكر هو العقلانية وهو الفكر وهو السكينة وبالمثل فإن الشر أو الأثم المحض ، بما هو كذلك ، لا يمكن أن يكون مضمونا للفن . لأن الشر هو ، ببساطة ، لا معقول وغير كل فالشيطان في ملحمة د ملتون Milton (١)

(١) جون ملتون ١٦٠٨ - ١٦٧٤ شاعر إنجليزي اهتم في أثره بالموضوعات الاجتماعية والسياسية في عصره . فقد بصره بعد عام ١٦٥٠ ومن العجب أن إنتاجه بعد ذلك كان رائعا . ومن روائعه التي أصبحت جزءا من الأدب العالمي ملحمة د الفردوس المفقود ، ١٦٧٧ و د الفردوس المستعاد ، ١٦٧١ . والأولى تحكى قصة تمرد الشيطان ضد الإله وخروج آدم وحواء من الجنة وقد أراد بها أن يبرر الأحكام الإلهية للبشر . ويحكى في الثانية قصة إغواء المسيح . . . (المترجم)

لا يكون ممكناً إلا لاحتفاظه بلامع بيضاء ، ويتحرك أساساً
بسبب دوافع عقلية رغم أنها قد يساء توجيهها . فنحن إنما نلتصق ببل الشخصية
وعظمتها لا الشر المحض .

٦٥٢ — ولما كانت القوى المحركة للبشرية قوى عقلية وكلية فإنها لهذا
السبب لها ما يبررها ومع ذلك فقد اصطدم بعضها ببعض . ويكون لدينا في
التراجيديا (أو المأساة) اصطدام مبدئين خالدين كل منهما ، بمفرده ، حق
وعدل . وهكذا نجد في مسرحية « أنتيجونا » للأديب اليوناني « سوفوكليس »
أن الملك « كريون » يأمر بدم دفن جثة ابن أوديب . لكن أنتيجونا لا
تستطيع مع ذلك أن تترك جثة شقيقها في العراء ولهذا تعصى أوامر كريون .
ومن هذا التصادم بين القوى الأخلاقية تنشأ المأساة لأن الأمر الذي أصدر
« كريون » حق وأخلاق بمقدار ما يعمل على المحافظة على صالح المجتمع كله .
لكن الدافع الذي يحرك « أنتيجونا » وهو حب شقيقها هو كذلك حق وعقل
ما دام يصدر عن منظمة عقلية هي : الأسرة .

٦٥٣ — وفي مثل هذا الموقف تتجسد كل قوة من هذه القوى الكلية في
شخصية من شخصيات المأساة . ويظن أن الصراع الذي ينشب بين القوى إنما
هو صراع بين أشخاص . لكن الشخصيات ينهض ألا تكون ، قط ، تجسداً
بعضاً لقوى مجردة ، أو تجريدات لا حياة فيها كما هي الحال مثلاً في القصص
النقلية . أما في الفلسفة فيظهر العنصر الكلي وهو في كليته العارضة . لكن الفن
يطالب بتقليفه في صورة عينية تماماً بحيث يبدو متجسداً في فرد كامل حقيقي .
ومن هنا فإنه على الرغم من أن الشخصية في الدراما قد تجسد هذه الخاصة أو

تلك بحيث تكون خاصة مسيطرة ومجسدة لهذه القوة الابدية ، فإن الشخصية
ستكون في الوقت نفسه فرداً حياً حاضراً بكل ما للشخصية من ثراء فالواقعة
الاساسية في مسرحية روميو وجوليت هو ما يهمنا من حب . لكن كلا منهما ،
رغم ذلك ، كل عيني له خصائص متعددة تظهر في المواقف المختلفة التي
تتضمنها الدراما .

القسم الثاني

أنواع الفن The Types of Art

٦٥٤ — لكل إنتاج فني، وفقاً للفكرة الرئيسة للجمال ، جانبان هما على التوالى : —

(١) المضمون الروحي .

(٢) التجسيد المادى ، أو الشكل

الجمال هو رؤية المطلق وهو يتلأأ من خلال وسط حسى . والمطلق الذى يرسل بريقه من خلال الوسط الحسى هو المضمون الروحي ، والوسط الحسى الذى يقع فيه هو التجسيد المادى ، ويمكن أن توصف طبيعة المطلق بطرق : فقد يقال إنه الذات ، أو الروح ، أو العقل ، أو الفكر ، أو الشكل . ولهذا فيمكن أن يكون للمضمون الروحي أنواع مختلفة . فقد يعتمد على تصور الوجود المطلق على نحو ما ينتشر في عصر ما أو بين شعب من الشعوب — فيكون التصورات الديلية الأساسية لجلس من الاجناس ، وقد تشكل أى فكرة عامة ذات طابع روحى ويمكن أن يكون نشاط تلك القوى الكلية التى تسيطر على قلب البشر مثل : الحب ، والعرف ، والواجب . ويمكن أن يكون أى فكر ، أو أية فكرة باستثناء الاموجة المحض أو الثروة والهو — أى شيء يكون جوهرىاً وأساسياً بحيث يشكل جانباً من الذاتية الداخلية للإنسان أو جانباً من من روح حياته . وكل ما هو جوهرى إنما يعنى أنه ينبغي أن يكون قادراً على

أن يعمل كركن محوري لوحدة تنتشر في كل جزء وتنفذ في كل جانب من جوانب التجسيد المادى . ذلك لأن جميع جوانب العمل الفنى كلها في وحدة مركزية واحدة بحيث يشكل الكل وجوداً عضوياً تكون فيه الوحدة بمثابة الروح وتعدد التجسيد المادى بمثابة الجسد ، ذلك ما نقول أنه ضرورى لكي تنجل الفكرة في وسط حسى .

٦٥٥ — ويتفق هذان الجانبان ، المضمون والتجسد ، في العمل الفنى الممتاز اتفاقاً كاملاً كما أنهما يتحدان حتى أن التجسد (أو الشكل) يقوم بالتعبير التام والكامل عن المضمون ، في حين أن المضمون ، بدوره ، لا يكاد يجد تجسيدا آخر غير هذا التجسيد ذاته لى يعبر عنه تعبيراً تاماً وكافياً . لكن هذا الاتفاق التام وهذه الوحدة الكاملة لا تتحقق على الدوام . ولهذا فإن العلاقات المختلفة بين المضمون والتجسيد (أو الشكل) تعطينا تقسيم الفن إلى أنواع أساسية وهذه الأنواع ثلاثة على وجه التحديد ..

(١) المادة (أو التجسد) تطفى على الروح (أو المضمون) . والمضمون الروحى يكافح هنا لى يعبر عن تعبيره الكامل ، ولكنه يفشل فى الوصول إلىه . فهو يفشل فعلاً واضحاً فى الإشعاع من خلاله لعدم سيطرته على الوسط المادى بسبب طغيان المادة عليه . ويعطينا ذلك نوعاً من الفن : هو الفن الرمزي Symbolic .

(٢) التوازن الكامل ، والوحدة التامة بين المادة والروح . وهذا يعطينا الفن الكلاسيكى .

(٣) طغيان الروح على المادة . وهذا يعطينا الفن الرومانتيكى .

٦٥٦ — وهذا التطور للفن فى ثلاث مراحل هو أساساً تطور عقل أو تطور

منطقي ، وهو بما هو كذلك لاهلاقة له بالزمان . ومع ذلك فإن التاريخ يبين لنا أن التطور الفعلي للفن في تاريخ العالم يتبع ، إلى حد كبير جداً ، التطور الفكري فالفن القديم كله كان فناً رمزياً ، في حين أن الفن الحديث كان فناً رومانتيكياً بينما كان الفن في العصور الوسطى ، بصفة عامة ، فناً كلاسيكياً . لكن لا ينبغي أن نخطئ في المقارنة فشكل أنواع الفن إنما توجد في كل العصور . صحيح أن ألوان الفن المختلفة ارتبطت بصفة خاصة بالشعوب المختلفة فكان الفن عند الشعوب الشرقية ، وبصفة خاصة ، عند المصريين والهنود تسوده الرمزية . وكان الفن اليوناني كلاسيكياً . في حين أن الفن الأوروبي الحديث كان رومانتيكياً لكن هنا أيضاً نجد كل ألوان الفنون موجودة عند جميع الشعوب بدرجة كبيرة أو صغيرة وأخيراً فالتناهد أن الأنواع الثلاثة قد ارتبطت بفنون نوعية خاصة فالعمارة فن رمزي على الأصالة ، والنحت فن كلاسيكي في حين أن التصوير (الرسم) ، والموسيقى ، والشعر فنون رومانتيكية . ومع ذلك فقد انتشر فن العمارة الرومانيكية والكلاسيكية انتشاراً واسعاً وهاماً . كما أن هناك ما يسمى بالنحت الرومانيكي . وكل ملامح المذهب الرمزي إنما توجد بكثرة في التصوير (الرسم) والشعر .

القسم الفرعي الأول

الفن الرمزي

Symbolic Art

٦٩٧ — يكافح الذهن البشري ، في الفن الرمزي ، لكي يعبر عن أفكاره الروحية ، لكنه يعجز عن أن يجد لها تجسيدا كاملاً ، ولهذا يستخدم الرمز وسيلة للتعبير وماهية الرمز هو أنه يوحى بالمعنى لكنه لا يعبر ولا يفصح عنه ، كما هي الحال

حين يتخذ الأسد رمزا للقوة ، والمثلث رمزا لفكرة الدينية عن التثليث والرمز نفسه هو باستمرار شيء مادي موجود أمامنا ، أما ما يرمز اليه فهو فكرة أو مغزى روحى . وهكذا يقوم الرمز فى الفن الرمزى بدور التجسيد المادى ، فى حين يكون مغزاه هو المضمون ، ولابد للرمز ، لكي يكون رمزا حقا ، أن يكون له لون من الصلة الروحية affinity مع مغزاه ، كما هى الحال مثلا فى اضلاع المثلث الثلاثة مع الأشخاص الثلاثة فى فكرة الألوهية . لكن لابد للرمز أيضا أن يختلف عن مغزاه ، وإلا لما أصبح رمزا ، بل لونا أصيلا من ألوان التعبير ، فالله له صفات عديدة كثيرة لا يحدها المثلث (١) والمثلث له ، أو قد يكون له ، صفات كثيرة ليست موجودة فى الله والرمز ، بسبب هذا الاختلاف دائما غامض ملتبس بالدلالة ambiguous ، فقد يتخذ المثلث رمزا لله . لكنه قد يتخذ كذلك رمزا لدلتا النيل ، وبالتالى رمزا للخصوبة . وهذه الغموض تفسر الاحساس بالسروالغز الذى يتعبر فى الفن الرمزى كله لاسيما المصرى القديم ، فهو فردوس من الأحاجى والألغاز ، وهذه الحقيقة تجعل الفن الرمزى يناسب المصور القديمة التى لم تكن البحرية فيها قد تطورت كما أنها لم تكن قد أصبحت فى حل معكلات الروح ، فقد كان العالم بالنسبة لها لغزا .

٦٥٨ — مادام العمل الفنى يتضمن جانبيين هما :

١ — المطلق أو المضمون .

٢ — أشكال التجسد المادى ، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يكون هناك فن مالم يتعرف العقل البحرى على الفارق بين هذين الجانبين والقصائصهما الواحد

(١) الحديث ، بالطبع ، عن الله كما تصوره الديانة المسيحية (المترجم) .

عن الآخر . ومطلب الفن هو أن الجانبين لابد أن يجتمعا في وحدة واحدة ، وهذا المطلب يفترض سلفا انفصالهما . ومن هنا لم يكن هناك فن بين الشعوب البدائية التي لم تدرك بعد هذا التمييز بين الجانبين . وعلى ذلك فالذهب الفارسي القديم zend (١) عبد النور بوصفه إله ، فهو لم يتخذ من النور رمزا لله فحسب ، وإنما على العكس ، نظر إلى النور ذاته ، في وجوده المبادئ المباشرة على أنه الله ، قاله ، عنده هو في بساطة ذلك الجوهر المادى وهو النور . لكن النور ظاهرة مادية . ومن ثم فهذا الذهب لم يفرق بين المطلق أو الروسى وبين الظاهرة أو المادة . وبالتالي فليس لديهم فن .

٦٥٩ — التحقق من الانفصال بين المطلق وعالم الظواهر ، وهو الانفصال الضروري للفن ، يمكن أن يتم حتى وعى وعن غير وعى فقد يفسر به المرء شعورا غامضا دون أن يظهر أمام الوعى بوضوح . وقد يفهم فهما واضحا ويعبر عنه تعبيرا متعمدا . في الحالة الأولى ، وهى التى تأتى أولا بالطبع ، يسكون لدينا المذهب الرمزي كما هو عند الهنود . وفي الحالة الثانية نصل إلى المذهب الرمزي الواضح عند المصريين والعبرانيين .

٦٦٠ لقد تعمق الهنود للقضايا بالفصل بين المطلق والمادة شعورا غامضا لكن

(١) كلمة زند zend اختصار لكلمة زند أفستا Zend-Avesta (زند أفستا) تفسير ، وأفستا معناه قانون وهو الكتاب المقدس في الديانة الزرادشتية القديمة التى أسسها زرادشت في فارس حولي القرن السابع أو السادس قبل الميلاد ، وأصبحت الكلمة وسادتها تستخدم للدلالة على شعب فارس القديم (المترجم) .

الجانبين لم ينفصلا انفصالا تاما لهذا نراهما في لحظة ما منفصلين وفي لحظة أخرى متحدين . في لحظة نجد الانفصال حاسما فالله تحت إسم برهما يدرك في تجريد كامل عن العالم بوصفه واحدا لا شكل له أو وجود فارغ لا يتصف بصفة ما وهو ينفصل عن العالم انفصالا كاملا حتى أنه ليجاوز تماما مجال الحس ومجال الفكر معا . لكننا نجد الجانبين في لحظة أخرى يختلطان تماما ويندمج الواحد في الآخر اندماجا تاما ومن هذه الواجهة من النظر سوف يبدو كل موضوع حسي مهما يكن نوعه ، ممتزجا بشيء الهى وهكذا تعبد البقرة ، والقرد ، والتمبان على أنها الله الحق .

وهذا الطغيان لأحد الاطراف على الآخر هذا المزج بين الإلهى والحسى ، يؤدي إلى ذلك الخيال الجامع القلق وذلك الخليط من الأحلام الخيالية والأشكال الهائلة التى يتميز بها الفن الهندى .

وهذا القلق والضجر هو الدليل على أن الشعب الذى أنتج هذا الفن يدرك على الأقل جزئيا (أو بمعنى نصف معنى) التناقض الكامن فى التصورات التى يأخذ بها . وهذا التناقض هو كما يلى : فى الوقت الذى نجد فيه من ناحية أن الموضوع الحسى المباشر كالقرد أو البقرة أو الحجر يعلن أنه الهى أو هو الله ، نجد مع ذلك أن الموضوع الحسى ، من ناحية أخرى ، غير كاف على الإطلاق بالنسبة للوجود الإلهى ، حتى أن هذا الوجود إنما يوجد تماما فى منطقة تتجاوز عالم الحس بوصفه الواحد الذى لا شكل له ، أو على أنه الوجود الفارغ الخاوى تماما . ومن ثم فالخيال الهندى مضطر أن يحاول فى فنه اصلاح هذا التناقض والتوفيق بين الجانبين ، أعنى بين المطلق والموضوع الحسى ، بأن يرغم الموضوع الحسى على الاتفاق مع المطلق . وهو لا يستطيع ذلك إلا عن طريق امتداد واحد له من الموضوعات الحسية التى تتشكل فى نسب هائلة وغريبة على أمل أن يؤدي

ذلك إلى أن تصبح كافية للتعبير عن الآلهى . ومن هنا جاءت الاشكال الشائنة
الغريبة الضخمة التى يتميز بها الفن الهندى . وهذا هو السبب كذلك فى تلك
المبالغة العظيمة والمائلة فى الاحجام لا فقط بالنسبة للأبعاد المكانية ، بل كذلك
بالنسبة للاستمرار والدوام الزمانى : فالأيام البرهمية Kalpas (١) لا نهاية لها .
وهناك أيضا المشاهد الواسعة المائلة للزمان نلتقى بها على الدوام فى التصورات
الهندية وهذا ما يفسر لنا تعدد الأعضاء فى القائل الهندية التى تصور الآلهة .
فهناك الكثير من الرؤس والأذرع والسيقان .

السمه البارزة فى الفن الهندى هى إذن عدم الكفاية التامة فى التعبير التى
تكشف عنها بين المضمون والتجسد المادى . فالروح تكافح لى تجد التعبير
عنها لكنها تفشل فى ذلك . والاضطراب العنيف الذى يمثله هذا الكفاح لا يؤدى
إلا إلى تلك الاشكال الخيالية الشائنة حيث نجد فيها كتل المادة الضخمة
تطفى على الروح .

٦٦١ — ويمثل الفن المصرى القديم مرحلة أعلى قليلا من المرحلة الهندية فهنا
نجد الانفصال بين الجانب الآلهى والتجسد المادى أكثر وضوحا وإن لم
يكن إدراكا كاملا بعد فهنا نصل إلى رمزية أكثر أصالة ويرمز إلى التصورات
الديوية للشعب المصرى بوضوح فى أسطورة العنقاء (٢) وفى الأهرامات وفى

(١) Klapa كلمة سنسكريتية معناها اليوم البرهمى وهو يقاس بملايين
السنين (المترجم) .

(٢) كان قدماء المصريين يعتقدون أن العنقاء وهى طائر خرافى يعمد خمسة
قرون أو ستة ويحرق نفسه لكنه يبعث حيا من رماده مرة أخرى وهو أنم ما

تمثالين هاتين لمثون Memnon (١) وفي المسلات والمعابد وترمز المسلات إلى أشعة الشمس . والاتواءات في الممرات المعقدة المحيرة في المتاهات ترمز إلى حركات الأجرام السماوية المتشابهة كما أننا نجد هنا أيضاً أعداداً معينة تستخدم كرموز لاسيما العدد سبعة والعدد إثني عشر فالعدد ٧ هو عدد الكواكب والعدد ١٣ يرمز إلى الدورات القمرية أو عدد الأقدام التي ينبغي أن يرتفع إليها النيل لتخصيب التربة . ولذلك نجد المعابد المصرية تحتوي على ١٢ درجة من درجات السلم أو ٧ أعمدة أما أبو الهول فهو نفسه رمز الغز السكون . رمز الغموض والسر رمز الرمزية ذاتها وفي استطاعتنا أن نرى هنا في وضوح أكثر التفرقة بين الجانبين وبالتالي تخصيص هذا الرمز الموحدة لكي يعبر عن ذلك المعنى المعين .

٦٦٢ — لكن لا توجد التفرقة الواحية الكاملة بين هذين الجانبين إلا عندما يلتقي بالفن الذي يعبر عن وحدة الوجود أو شمول الألوهية pantheistic عند اليهود والفرس، وفي الجليل Sublime على نحو ما طوره شعراء العبرانيين

يكون شاباً وجمالاً . ولقد أشار هيجل إلى هذه الأسطورة بوصفها مثلاً على تناقض الأرواح في كتابه محاضرات في فلسفة التاريخ قارن ترجمتنا العربية لهذا الكتاب ص ٦٧ عن الجزء الأول (المترجم) .

(٢) هناك تمثالان من آثار المنحوتب الثالث ومن بقايا معبد الجنائزى ويعبر عن الأفريق أن ممثون الملك هو الذي قام بإنشاء التمثالين المذكورين وهما من عجائب الفن . وزعموا أنهما يرسلان أصواتاً شجية عند طلوع الشمس كل صباح . وقالوا إنها تحية ممثون إلى أمه الشكلي وقد خلد هذه الأسطورة كثير من حجاج اليونان والرومان قديماً شعراً ونثراً (المترجم) .

وأبداؤهم ففي هاتين الحالتين نرى المطلق قد ظهر بوضوح في جانب ، وظهر عالم الحس أو عالم الظواهر في الجانب الآخر . وعندئذ يتصور المطلق على أنه الماهية الإلهية للعالم . وهي ماهية لا تكون الأشياء جميعاً بالنسبة إليها سوى أعراض فهي الحقيقة الجوهرية الوحيدة للكون ، وكل ما عداها ليس الا ظلالاً أو مظهر أو تجلياً لها . وفي هذه الحالة هناك علاقتان ممكنتان : فاما أن يتصور الإلهي على أنه القوة الخالقة للعالم فيكون مباطناً أو معاشياً ثم يتكشف في الظواهر كلها ، وفي هذه الحالة يرتفع الفن بالظواهر بوصفها تعبيراً عن الإلهي السكامن . ويعطينا هذا الموقف : الفن الذي يعبر عن وحدة الوجود الذي أتقنه الهنود والفرس ، وبدرجة أقل صوفية المسيحية في أوروبا . والسمة الأساسية لهذا الفن هي أنه يرى أن ظواهر الطبيعة كلها ، سواء في الطبيعة ذاتها أم في العقل ، هي مستقر لما هو إلهي ، والعلاقة الثنائية : هي أن يتصور الإلهي على أنه يسلب العالم أو ينفيه بوصفه الحقيقة العليا السامية التي تفنى أمامها جميع الأشياء المتناهية وتلاشي وتحول إلى عدم . وإذا فجميع الظواهر تستخدم لقياس مجد الله وعظمته عن طريق صفة الانعدام الأساسية التي تحملها . وينتمي إلى هذا النوع الشعر الديني عند العبرانيين . إذ يقول النبي داود عن الناس دجرفتهم كسنة يكونون . بالغداة كهشب يزول . بالغداة يزهر فيزول . عند المساء يجر فييبس . لانا قد فنيما بسخطك وبغضبك ارتعبنا (١) .

٦٦٣ — في مثل هذه الأقوال نجد الجليل متميزاً عن الجميل تميزاً دقيقاً ، فالجليل هو محاولة التعبير عن اللامتناهي ، دون أن تكون قادرين على العثور على وسط حسي كافٍ للتعبير عنه — حتى إنه ليبقى في نهاية المطاف شيئاً لا يمكن

(١) مزامير داود — المزمور التسعون [٦ ، ٧] .

التعبير عنه ولا يمكن التفوه به . والجميل الحقيقي يحطم كل صورة ويمزق كل شكل نحاول أن نضعه فيه ، في حين أن الجميل حقاً هو على العكس الذي يعتمد على أن المطلق إنما يجد تعبيره الكامل والكافي في تجسيد حسي وعلى هذا النحو يلتقي الجانبان في اتفاق كامل والسجام تام .

٦٦٤ — ويرى هيجل أن التفكير الكامل للفن الرمزي إنما يوجد في هذه الأشكال الدنيا من الانتاج الفني . كالحكايات الخرافية Fable ، والقصص الرمزية allegory أو الامثلة ذات المغزى الاخلاقي Parable . أو القصيدة الوصفية التصويرية والقصيدة التعليمية didactic . ولقد توسع هيجل ، بدقة شديدة ، في وصف صلات القربى واللوان الاختلاف بين هذه الاعمال الفنية وبين الانواع الفنية ذات الطبيعة الواحدة . ويمنعنا ضيق المكان عن تتبعه في هذه التفصيلات . لكن ما هو مشترك بين هذه الاشكال جميعاً هو أن الانفصال بين الجانبين اللازمين للعمل الفني — وهو انفصال يمثل سمة مميزة للفن الرمزي كان عظيماً حتى أن حلقة الاتصال بينهما قد تخطت ؛ أو أصبحت لا توجد إلا كملاقة خارجية خالصة . فنجد لدينا الحكاية الخرافية مثلاً في جانب التجسيد المادى حادثة جوئية أو قصة . أما المضمون الروحي فهو يتألف من حقيقة مجردة أو أخلاقية المفروضة أن الحكاية أرادت توضيحها ، ولا يرتبط المضمون والتجسيد المادى هنا إلا بملاقة خارجية فحسب . فليس هناك صلة روحية طبيعية بينهما ؛ بل يرغمان آلياً على الارتباط . لكن الفكرة الشاملة للعمل الفني ذاتها تتطلب

(١) لاسيما الحكايات التي تروى على لسان الحيوانات وتهدف إلى مغزى أخلاقي كما هي الحال في حكايات الشاعر الفرنسي « لافونتين » في القرن السابع عشر [المترجم] :

بالضرورة وحدة عضوية بين الجانبين . ومن هنا لم تكن هذه الاشكال من الفن ، على نحو ما هي عليه ، بمثابة للفن الحقيقي الاصيل على الإطلاق ؛ وفيها يتلشى الفن الرمزي كلون من ألوان الفن . والقيضة الأساسية المنتشرة في جميع مراحلها هي التنافر بين المضمون والتجسيد المادى ، وهو تنافر يمنع المضمون من الوصول إلى التعبير عن ذاته تعبير صادقاً أبداً : بل يشار إليه فحسب ، ويوحى إليه بواسطة الرمز . وهذه النقيضة هي التي تدفع الفن إلى الامام فيستأنف المسيرة إلى نوع آخر هو : الفن الكلاسيكى .

القسم الفرعى الثانى

الفن الكلاسيكى

The Classical Type of Art

٦٦٥ — لا يبقى المضمون الروحى فى الفن الرمزي كامناً فى تجسده المادى ، لكن يظل خارجاً عنه ؛ وترجع هذه النقيضة إلى سبب أساسى هو أن المضمون فى الفن الرمزي مجرد بدلا من أن يكون عينياً . فالتقدم سبق أن رأينا أن الفن هو إدراك المطلق ، والمطلق هو الروح ، ومن هنا فإن الروح تدرك نفسها فى الفن لكن الروح بالضرورة عينية ، لهذا فالروح المحض ليس ، بما هو كذلك ، روحاً حقيقية . لأن الروح الحقيقية هي الروح الذاتى . وحين تستخرج الروح ، كذلك ، من داخلها موضوعياً لنفسها ، فإنها فى هذه الحالة وحدها تكون قد جعلت من نفسها موضوعاً لذاتها وتكون بذلك قد ألغت تلك القسمة السابقة [إلى ذات وموضوع] وتغلبت على التمايز وفهمت جانبى الوحدة — وعندئذ فقط تصبح الوحدة العينية للروح التي تعرف نفسها ، وبعبارة أخرى ، الروح هي الشكل ، لكنه ليس كلياً مجرداً ، لكن بما أنه كلى فهو لابد أن ينشطر إلى

الجزئى ، ثم يدرك كليته وجوئيته بعد ذلك فى فردية هيئية . فاذا كان على الفن أن يمكن الروح البشرى من إدراك الطبيعة الجوهرية للروح ، وتلك هى على وجه الدقة وظيفة الفن ، فإن ذلك لا يكون ممكناً تماماً إلا حين يتصور الروح هيئية فى حين أن الروح فى الفن الرمزى ، كما رأيناها فى جانب المضمون ، إلا على أنها مجردة لحسب ؛ فالمضمون الروحى فى الفن الرمزى لا يعتمد إلا على التجريد المحض ، وذلك ما نجد بوضوح فى الفن الهندى الذى يتصور المطلق على أنه واحد لا شكل له . وهذا الواحد هو أكثر التجريدات كلها فراغاً وفقرأ ونخواء . وهو ليس أكثر من الوجود الخالص . وهو يتجلى فى تجرده السكامل عن عالم الحس ، وفى هله اللامتناهى على كل جزئيات الطبيعة ، بوصفه السكى الفارغ الذى لا تلعب فيه الجزئية ولا الفردية أى دور .

اختفاق الفن الرمزى فى الربط بين المضمون والصورة فى حقيقة أنه يرجع إلى تجريد المضمون ، فالسكى المجرد ذاته يعنى أنه كلى لا يتحول إلى الجزئى والفردى ، أعنى أنه كلى لا يتجسد فى الاشكال الفردية . ومن هنا فإن المحاولة التى قام بها الفن الرمزى لىكى يعرض تصورات المجردة فى تلك التجسيدات الفردية التى هى ضرورية لفكرة الشاملة ذاتها من الفن - محكوم عليها بالفشل : لأن المعنى الدقيق للتجريد هو ذلك الذى لا يستطيع أن يرتبط بالتجسد الفردى الحسى . فالواحد الذى لا شكل له عند الهند هو ما تشير طبيعته ذاتها إلى أنه ينبذ الحسى ويرفض أى ارتباط به .

إذا أراد الفن ، إذن ، أن يبلغ مثله الأعلى أعنى أن يصل إلى التوازن والاتفاق والانسجام بين الصورة والمضمون . فإن ذلك لا يمكن أن يحدث إلا إذا كان المضمون عينياً . والسكى العيى يستخرج من ذاته بالاضبط لأنه عيى ، الجزئى

ويؤلف بذاته الفردى . ومثل هذا المضمون يتناسب تناسباً تاماً مع التجسد الحسى
فهرتبط فى الحال بصورته الخارجية . لكن لى يرتفع الفن إلى هذا المستوى
فإنه من الضرورى أن يكف الشعب الذى ينتجه عن النظر إلى المطلق على أنه
تجريد محض وأن يتعلم كيف يدركه على نحو عيى . ولقد قام اليونان بهذه
الخطوة . فلم يعد الله عندهم مجرد وجود فارغ أو كلية خاوية لكنه فردية روحية .
فالله اليونان هم أشخاص وأفراد شبيهة بنا . والمهمة التى يكرس الفن نفسه ،
ليحققها هى أن يعرف المطلق فى حقيقته ولا يعنى ذلك إلا أنه يعرفه على أنه روح .
وحين تبدأ الروح فى معرفة المطلق ، لا على أنه وجود فارغ بل على أنه روح ،
فإن ما تعلمه هو أن المطلق ليس إلا ذاتها وهكذا أصبحت النزعة التشبيهية
Anthropomorphism^(١) ، هى النزعة السائدة عندهم فتصوروا المطلق فى ثوب
الفردية البشرية . والنزعة التشبيهية هى السمة الرئيسية البارزة فى الفن
الكلاسيكى .

لما كان المضمون الروحى الآن لم يعد تجريداً لاشكل له ، وإنما أصبح
فردية ذات شكل معين ، فإنه فى الحال يرتبط بالتجسد المادى الحسى ، ومن
هنا كانت الفكرة الشاملة الجوهرية فى الفن الكلاسيكى تقول إنه يوجد
توازن واتفاق كامل بين المضمون والصورة (أو المضمون والشكل) . فلم يعد

(١) هى النزعة التى تصور الله فى ثوب بشرى أو التى تضيف على الآلهة صفات
الإنسان ، وقد كانت سائدة فى بلاد اليونان : فالله الأولمب تأكل وتشرب
وتحب وتكره وتحمس وتحقد وتدبر المؤامرات وتكيد بعضها لبعض وتحارب
بعضها بعضا .. الخ تماماً كما يفعل البشر لكنها تفترق عنهم فى الخلود والقدرة
الخارقة والسيطرة على قطاع معين [المترجم] .

المضمون خارجياً بالنسبة للصورة [أو الشكل] على نحو ما كان الأمر في الفن الرمزي لكنه افتحمها وأصبح كامناً فيها بوصفه روحها ، فالشكل الخارجى أصبح يعبر تعبيراً تاماً عن المضمون الداخلى ، فلاشئ في المضمون يترك بغير تعبير : ومادام التجسيد المادى الكامل للفكرة في صورة حسية هو المثل الأعلى للفن بصفة عامة ، فإنه ينتج من ذلك أن الفن يصل هنا في الفن الكلاسيكى إلى كماله وتامة ، صحيح أن الفن الرومانتيكى ، على نحو ما سنرى فيما بعد يمثل مرحلة من مراحل الروح أعلى من الفن الكلاسيكى ، لكنه لهذا السبب ذاته يعيد إلى تجاوز الفن تماماً والانتقال إل دائرة أهل .

٦٦٦ — لقد صور العقل اليونانى الجانب الإلهى في معبد الآلهة شبيهة بالإنسان. ومادام مبدأ الفردية وقد تشكلت هو مبدأ جوهرى للفن فإن هذه الآلهة ليست شخصيات مجردة خالصة وإنما هى أفراد حقيقية أصيلة وعضات فيها الكثير من الصفات الأساسية ؛ ولكن لما كان من الضروري التأكيد على أهمية الشكل الكامل فيها وهو الجانب الإلهى فإن كلية هذه الآلهة ينبغي ألا تهبط أكثر مما ينبغي بحيث تصل إلى جزئية العالم المتناهى لأنها ليست من موجودات هذا العالم رغم أنها موجودة فيه ، وهى لا تشارك في الخصائص التجريدية التى لا نهاية لها بل تظل بعيدة فى سكون مبارك وراحة أبدية ، عالية على جميع التقلبات والحوادث العارضة . وهذا الجو : جو الهدوء والسكون والغبطة الخالدة هو السمة الرئيسية البارزة للآلهة كما صورها الاطريق فى فن النحت الذى يظهر فيه التركيز على أهمية الجانب السكى فى الألوهية ، لأن الشكل ، بما هو كذلك ، هو الوحدة التى لم تدخلها قسمة ولا اختلاف ولا شقائ .

٦٦٧ — ومادام الفن الكلاسيكى هو بالضرورة ذائعة تشبيهية فإن الشكل

الحسنى الذى يختاره على أنه مناسب أكثر من غيره ليضع فيه مضمونه هو الشكل البشرى : ولما كان المطلق يتصور الآن برصفه روحاً هيئية فإن الإنسان يرى المطلق أولاً فى ذاته [أعنى فى ذات الإنسان] والشكل البشرى هو وحده ، من بين جميع الأشكال فى عالم الحس ، الذى يتلاءم تماماً مع تجسد الروح وليكون مستقراً لها . والواقع أن الجسد البشرى هو الروح فى إطار مادى . ومن هنا كان فن النحت هو الفن الكلاسيكى على الأصالة . أو هو الفن الذى يعبر أكمل تعبير عن المثل الأعلى الكلاسيكى ، لأن النحت ، رغم أنه ليس قاصراً تماماً على الشكل البشرى ، إلا أنه يتخذ من هذا الشكل موضوعاً يناسبه تماماً التعبير عن السكون والهدوء والقبطة المباركة للامتناهيّة التى يتميز بها الفن الكلاسيكى . وهو بصفه خاصّة يناسب التعبير عن السكون أكثر من التعبير عن الحركة .

٦٦٨ — يرتبط الفن الكلاسيكى بصفه خاصّة باليونان ، مثلما يرتبط الفن الرمى بالمصريين والهنود لكن ليس هذا الارتباط حصراً صارماً ودقيقاً ، فأى فن من الفنون ، أينما وجد ، يتفق فيه المضمون والشكل اتفاقاً كاملاً ينتمى إلى هذا الفن الكلاسيكى . كما أن أنواع الفنون الأخرى ليست غريبة تماماً عن اليونان . ففى استطاعتك أن ترى ملامح الفن الرمى موجودة فى فنونهم هنا وهناك . وفضلاً عن ذلك ، ففى الشعر ولاسيما فى الدراما ، كان لهم فن هو فى جرهم رمانتيكى ، والشعر فن رومانتيكى .

٦٦٩ — ويتم انحلال الفن الكلاسيكى وتفكيكه من خلال التحقق التدريجى من واقعة أن تصور الجانب الإلهى الذى يتجسد تصور معيب خاطئ . ذلك

لأن الله ينبغي أن يكون حراً وروحاً لا متناهية في حين أن آلهة اليونان لم يكونوا
أحراراً أو لا متناهيين . فنظراً لسببهم وتعدددهم فإن كلا منهم يحد الآخر
ويقيده ، فلم تكن لهم اليد الطولى أو السيطرة العليا على العالم ولا حتى على
مصيرهم ، إذ يعلو عليهم ويقف فوق رؤسهم القدر الغامض الجبار ، فلم يكونوا
سوى موجودات متناهية غير حرة ، أو ذات ، كالبشر تماماً تخضع لضرورة
سير الأحداث .

القسم الفرعى الثالث

الفن الرومانتيكى

The Romantic Type of Art

٦٧٠ — حين نتحقق من أن لجانب الالهى فى الفن الكلاسيكى متناه وظير
حر ، فإن ما يحدث بالفعل هو أن الروح تجد أنه لا يوجد شكل حسى وفردى
قادر على التعبير عن طبيعتها تعبيراً كاملاً وحقيقياً . لأن الفرد ، بسبب أنه واحد
ضمن آخرين ، فهو متناه وغير حر . ومادام لا يوجد شكل حسى كافٍ للتعبير
عن الروح فإنها تنسحب من تجسدها الحسى ، وترتد إلى نفسها وإلى ذاتيتها
الخاصة . ويعطينا ذلك لونا جديداً من الفن ، لونا تميل فيه الروح شيئاً فشيئاً
إلى أن تطرف وتهيم داخل ملكيتها الخاصة ، وإلى أن تسقط أقنعة الحسى تماماً
وتنسحب إلى ذاتها ، وأن تجرد نفسها من تجسدها المادى ، وهكذا
يزول جانب التجسد المادى وتسيطر الروح على المادة : وهذا هو
الفن الرومانتيكى .

٦٧١ — وهكذا تبدو أمامنا الخاصية الأساسية لفن الرومانتيكى . لقد ظل
المضمون فى الفن الرموى خارجياً بالنسبة للشكل لأنه لم ينفذ فيه بعد ومن هنا

طغت المادة على الروح . أما المضمون في الفن الكلاسيكي فقد نفذ إلى الشكل نفوذاً حقيقياً وأصبح داخلياً فيه ، فكان التعبير تاماً وكاملاً ، وامتزجت الروح بالمادة امتزاجاً كاملاً في وحدة منسجمة . لكن الروح في الفن الرومانتيكي لم تنفذ إلى الشكل المادي فحسب وإنما تجاوزته . فها هنا تسود الروحية وتنفذ إلى الوجود المستقل بخلافه وراهما تجسدهما المادي ؛ ومن ثم فالمضمون والصورة قد أصبحا هنا ، كما كانا في الفن الرمزي ، يمثلان طريقتين متضادتين ، كل منهما خارجي بالنسبة للآخر . فقد خلفا وراهما الوحدة التامة التي كانت قائمة بينهما .

٦٧٢ — والفن الرمزي ، بمعنى ما ، هو أعلى أنواع الفن ، والفن الكلاسيكي هو أعلى أنواع الفن بمعنى آخر . فما دام معنى الفكرة الشاملة للفن نفسها هو الوحدة الشاملة بين المضمون والتجسيد ، فإن الفن الكلاسيكي ، لأنه وحده الذي يحقق هذه الغاية ، هو الفن الوحيد الكامل . لكن ما دام الفن الرومانتيكي من ناحية أخرى ، تدرك فيه الروح إدراكاً واضحاً طبيعتها الخاصة الحقة ، فإنه لهذا السبب أعلى في التطور الروحي من الفن الكلاسيكي . لكن بما أن الفن الرومانتيكي يتخطى ويتجاوز النوع الكامل من الفن ، فإنه بذلك إنما يجاوز حدود الفن بأسره . والواقع أنه مرحلة انتقالية تبدأ فيها الروح في ترك دائرة الفن خلفها متجهة إلى دائرة أعلى هي : دائرة الدين .

٦٧٣ — الروح تجد الآن ، إذن ، أنه ليس ثمة تجسيد حسي كامل كاف لها . لأن ما يرتفع إلى دظمة الروح وجلالها هو حياتها الروحية الداخلية التي لا يهوبها أية أشكال مادية . والحياة الداخلية للنفس Soul أو ذاتيتها المطلقة هي الموضوع الرئيسي الجوهرى للفن الرومانتيكي . والفن الرومانتيكي ، من جميع الجوانب والأغراض ، هو فن أوروبا الحديثة ، أو هو فن الديانة المسيحية .

٦٧٤ — رأينا أنه إذا أرادت الروح أن تدرك طبيعة نفسها ، أى طبيعة الروح إدراكا حقيقيا فلا بد لها أن تدرك هذه الطبيعة بوصفها روحا عنها أو بوصفها روحا لا تظل فى كليها الهاذئة السعيدة ، لكنها تنشط وتتصارع داخليا ، ثم تعود فتوفق بين نفسها وتصلح هذا الانقسام ، وتعود إلى الهدوء السعيد لكنه ليس هدوء السكون واللاعمل ، واجتته الهدوء الذى يعقب الصراع والحركة . والوظيفة الجوهرية للفن الرومانتيكى هو استعراض هذا المسار للروح . فالروح لا بد لها أن تغلب على آخرها . وهذا الآخر هو الطبيعة فى الفن الكلاسيكى ، أو هو بصفة عامة عالم الحواس ، ولقد كان المضمون الروحى هناك يوفق بين نفسه وبين الآخر الذى هو الوسط الحسى الذى يصل معه إلى اتفاق كامل . ولكن لما كانت الروح فى الفن الرومانتيكى قد انسحبت من العالم الحسى إلى عالمها الخاص ، فإن الانقسام الذى ينبغى حلها أن تصاحبه لا بد أن يكون الآن فى جوهرها هى : فأخرها its other ليس هو عالم الحس وإنما هو آخر روحى . والصراع الداخلى للروح مع نفسها . واغترابها عن ذاتها ، والتوفيق والمصالحة الذاتية النهائية ، أصبح هو مضمون الفن الرومانتيكى .

ولمذا السبب نحمد أنه فى حين أن العمل الكلاسيكى يحمل طابع الخلود ، والغبطة ، والاستقرار ، والهدوء ، والراحة ، فإن الفن الرومانتيكى على العكس يتجه إلى تصوير الصراع والعمل والحركة . وفى حين أن الألم والعذاب ، والمماينة ، والشر ، كانت فى الفن الكلاسيكى : أما أن تحذف تماما من الفن الكلاسيكى بوصفها أشياء غير جميلة ، وإنما أن تحمل على أقل تقدير وتكون فى الخلف ، نحمد أن هذه الموضوعات الآن قد نفذت إلى صميم نسج الفن الرومانتيكى . فالفنان الكلاسيكى لا يصور هذه الأشياء ، لكن العذاب والشر

وحق القبيح ، نجد لها مكاناً في الفن الرومانتيكي لأنها تمثل الروح الممزقة أو الروح التي في صراع مع نفسها وهذا هو موضوع الفن هنا . والروح تصبح روحاً حقيقية حين تمزق نفسها اثنين ثم تعود من جديد لإصلاح هذا الانقسام عندما تنتشر في جزئية العالم — والشر والقبيح هما ببساطة لحظة الجزئية في دائرتي الاخلاق والفن على التوالي — وتكون قد تغلبت عليهما ثم عادت إلى ذاتها مقتصرة عليهما ، وهي لا تكون وحدة عينية إلا عندئذ فقط .

وهذا الصراع والانتصار للروح يوجد بصفة خاصة في الوعى المسيحى هل أنه الحياة ، والموت ، وقيامه المسيح ، وينعكس بدرجة أقل في الخبرات المعائلة عند الرسل والقديسين والشهداء . ومن هنا كانت هذه الموضوعات تناسب بصفة خاصة للفن الرومانتيكى ، ولقد كان العهد العظيم للتصوير [أو الرسم] في العصور الوسطى يهتم ، في الأهم الاغلب بدراساتها . فقصه المسيح تضع بوضوح شديد أمام الخيال حقيقة عميقة لتصور جديد عن المطاق بوصفه الروح العينية . فلم يعد الله هو السلبية المحض ، التي تستقر فوق جميع الشئون الدنيوية في راحة سعيدة ، لكن الله بوصفه كلياً فهو ينشطر إلى الجزئية وينفذ إلى العالم الفعل ويصبح شخصاً حياً من لحم ودم ، فالله هو هذا الانسان الفعل الفردى ، هو المسيح . والجانب الإلهى في المسيح أعنى الجانب الإلهى في حياته وعماته ، وأله ، وعذابه ، والجلجلة . . Calvary (١) ، قد دخل في كل صراع في العالم المتناهى . وهذا هو الانشطار الذى يحدث في الكل فيخرج منه الجزئى . لكننا نجد في قيامة المسيح وعوده اللحظة الثلاثية لفكرة الشاملة ، أو عودة الروح إلى نفسها ، إلى الوحدة العينية ، والتغلب على الانقسام ، وكذلك المصالحة التي تقوم بها داخل ذاتها .

(١) الجلجلة ، ويقال أيضاً الجمجمة ، هو الموضع الذى تذهب الاناجيل إلى أن السيد المسيح صلب فيه . [المترجم] .

٦٧٥ — مادامت الروح في الفن الرومانتيكي قد انسحبت إلى ذاتها ، فإن ما ينظر إليه الآن هل أن له وحده قيمة لامتناهية هو ذاتها فحسب ، أما العالم المادى الخارجى فقد انحط وأصبح شيئاً نافهاً في مغزاه لاشأن له .

القيمة اللامتناهية للشخصية السمة الرئيسية للفن الرومانتيكي ، وهذا واضح بصفة خاصة في أدب وفن الفروسية . والفروسية ثلاث سمات رئيسية هي : العرف ، والحب ، والاخلاص أو الولاء . والمبدأ الذى تستند إليه كل سمة من هذه السمات هو : لانهاية الشخصية أو لانهاية الذات . ومبدأ الشرف هو أننى أنا ، هذه الذات العارية ، شخص له بما هو كذلك قيمة لامتناهية (٥٢٢) فالعرف يناضل ، لا في سبيل الخير العام ولا في سبيل هدف أخلاقى ، وإنما في سبيل التعرف هل أنه لا يمكن أن تنتهك حرمتى أنا كشخص . ويتضمن الحب الرومانتيكى المبدأ نفسه ، وهو إدراك القيمة اللانهاية في هذه الحالة لشخص آخر ، والمشور على ذاتى الحققة في هذا الآخر ، أما الاخلاص والولاء في خدمة سيد ما ، فهو لا يرتبط بموضوعات القيمة الاخلاقية التى قد يعتز بها هذا السيد بل بشخصية السيد وكل ما يقوم به من أعمال سواء أكانت خيرة أم شريرة . والاعتراف بأن الذات هاية في ذاتها ، ومن ثم الاعتراف بأنها لامتناهية يؤلف المبدأ الجوهرى للعرف والحب والولاء . ولا يوجد أى من هذه المثل العليا عند الأغريق ففضب دأخيل ، وحنقه لم يلغأ بسبب أية إهانة وجهت إليه بوصفه شخصاً ما ، لكنه ظهر على العكس بسبب ضياع ما يعتبره نصيبه في الغنائم ، فما هو موجود بالفعل وخارجى . وهو الغنائم ، بوصفها شيئاً خارجياً هو وحده الذى الذى ينظر إليه هنا على أنه ذو قيمة . ولو أنه استرد نصيبه لكان كل شيء على مايرام . فالشرف الشخصى لا دخل له بالموضوع ، وتلك هي الحال أيضاً في الحب الرومانتيكى ، وهو الذى يتميز به الفن الحديث ، فنحن لا نجد له مكاناً

في الفن الكلاسيكي على الإطلاق. فالحب المادى الخالص ، وليس الحب الروحى ، هو ما يفهم في الفن الكلاسيكي على أنه العلاقة الواضحة بين الجنسين .

٦٧٦ — وهناك نتيجة أخرى للأهمية التى يركزها الفن الرومانتيكى على جانب الذاتية أعنى جانب المضمون الروحى وإهماله الجانب الموضوعى أعنى جانب التجسيد المادى وهى أنه في حين أننا نجد الشخصيات في الأدب القديم يميل كل منها إلى التجسد في مبدأ أخلاقى كحب الأسرة مثلاً ، أو رعاية الدولة والمحافظة عليها ، نجد الشخصيات في الأدب الحديث تمثل نفسها أساساً ، والمصدر الذى تستمد منه نشاطها ليس مبدأ أخلاقياً لكنه الخصائص الفردية الخاصة لشخصياتها . فهى تسعى ، لا إلى تحقيق غايات كلية بل إلى تحقيق غاياتها الخاصة وقد تكون هذه الغايات الخاصة خيرة أو شريرة . لكنها إن كانت خيرة ، أعنى إذا كانت كلية من الناحية الداخلية فإنها تظل أيضاً مطلوبة لا لهذا السبب وإنما لأن الفرد اختارها لتكون غاية شخصية له هو . ومن هنا فقد كان مصدر السلوك في الدراما القديمة الصراع بين القوى الأخلاقية الكلية . ومصدر السلوك في الدراما الحديثة هو الصراع بين الشخصيات الفردية بما هى كذلك التى تستمد كل منها لا إلى مبدأ أخلاقى ولكن على أساس أنها تمثل شخصيتها الخاصة . وهذه حقيقة واضحة في شخصيات شكسبير ، فكل منها يعمل من مصادر داخلية تماماً نابعة من شخصيته هو ، ويثابر على تحقيق أهدافه الخاصة بها كانت الظروف ، ويظل متسقاً مع نفسه حتى النهاية ، فليست الحياة الموضوعية للدولة ، أو للأسرة ، أو المجتمع المادى هى التى يصورها شكسبير ، وإنما هو يصور حياة الروح الداخلية وذاتية الفرد .

٦٧٧ — التصوير [أو الرسم Painting] والموسيقى ، والشعر ، هى

الفنون الرومانتيكية البارزة (على الرغم من أن فن المعمار القوطى Gothic^(١) هو فن رومانتيكى أساساً) . ويرجع ذلك إلى سببين : الأول هو أن الفن الرومانتيكى يهتم بالفعل والسلوك والحركة والصراع بالاستقرار والهدوء والراحة . والفن المعماري لا يمكن أن يمثل الحركة إطلاقاً ، كذلك لا يمثل النحت هذه الحركة إلا في أقل القليل . أما التصوير [أو الرسم] والموسيقى ، وقبلهما الشعر فإنها تصالح بطبيعتها ذاتها أن تمثل الفعل والحركة والعمل ، وفضلاً عن ذلك فإن فن النحت يصور الشكل المسمى الخارجي ، لسكنه لا يصور حياة الروح الداخلية . وهكذا فإن العين التي هي النافذة التي نطل منها على أعماق حياة الروح هي في أفضل ألوان النحت عمياء عادة . فالعين لا تمثل إلا على شكل تمويه أو فجوة أو كرة عمياء . في حين أن التصوير (الرسم) قادر على أن يقدم لنا بريق العين وتعبيراً واضحاً عنها . ومادام الفن الرومانتيكى يأخذ على عاتقه التعبير عن حياة الروح الذاتية ، فإن النحت لا يناسب غرضه ، لأن النحت ، وهو يركز على أهمية الشكل المادى ، الذى يستقر فيه الروح ، ولما كان يمثل الروح في راحته مباركة سعيدة ، فهو بالضرورة فن كلاسيكى ، ثانياً : الوسط المادى في التصوير ، والموسيقى ، والشعر هو أكثر مثالية وتخلصاً من الجانب المادى أكثر من المعمار والنحت ، فالوسط الذى يستخدمه الآخر هو المسادة الصلبة والمكان بأبعاده الثلاثة . أما التصوير أو الرسم فهو لا يستخدم سوى

(١) طراز معمارى استخدم في أوروبا منذ القرن الثانى عشر وحتى القرن الخامس عشر أو السادس عشر حتى بداية احياء عصر النهضة واحياء الطراز الرومانى . ويسمى الطراز القوطى احياء بالطراز المذهب لكثرة استخدامه الاقواس المدببة والقباب . ومن أقدم الأمثلة على هذا الطراز كنيسة نوتردام بباريس ، وكاتدرائية اميان بالهولندا [المترجم] .

بمدن اثنين فقط ويمثل ظاهر المادة دون حقيقتها الواقعية . أما الموسيقى فهي
تتجرد من المكان تماماً بحيث لا تبقى إلا في الزمان وحده ، ووسطها هو النغمة .
وأخيراً فإنا نجد أن الوسط الذي يستخدمه الشعر هو الأشكال الداخلية
الذاتية تماماً للتصوير الحسى .

٦٧٨ — الفن الرومانتيكى يحمل بذرة انحلاله وتفككه داخل ذاته .
فالنقطة لفكرته الدامنة ذاتها هو اتحاد المضمون الروحى مع الشكل
الخارجى ، وقد توقف الفن الرومانتيكى بالفعل ، إلى حد ما ، عن أن يكون فنا
حين حطم الاتفاق والانسجام بين الجانبين الذى ظهر فى الفن الكلاسيكى . والفن
الرومانتيكى يتضمن القول بأن الجانبين فى حقيقتهما مختلفان مادامك الروح
الآن لا تجد تجميداً حسيماً كافياً للتعبير عنها . ويمكن أن يفضى التطور المنطقى
لهذا المبدأ إلى انقسام الجانبين تماماً ، وحين يحدث ذلك نصل إلى التفكك
الكامل للفن ، وتجد الروح عندئذ أن الفن ليس هو الوسط الحقيقى الكامل
لها ، وأن دائرة جديدة الآن مطلوبة لكى تحقق فيها الروح نفسها وهذه
الدائرة الجديدة هي الدين .

« القسم الثالث »

الفنون الجزئية

Particular Arts

٦٧٩ — لما كان جانب التجسد الحسى يمثل لحظة جوهريّة في الفكرة العامّة عن الفن ، فإن الفن لهذا السبب لا يمكن أن يظل مجرد فكرة فحسب ، بل لا بد أن يظهر في الوجود الفعل الحسى بوصفه موهبها للحواس . وما دام مضمون الفن واحداً في جميع الحالات وهو الفكرة Idea فإن الاختلاف بين الفنون لا بد أن يرجع إلى الوسط الحسى الذى يستخدمه . ومن ثم فإن الفنون سوف تصنف طبقاً للأوساط المادية المختلفة التى تتجلى فيها الفكرة Idea ذاتها .

٦٨٠ — كما أن الفن في أنواعه العامة يظهر تقدماً منطقياً من الفنون الدنيا إلى الفنون العليا . من الرمزى إلى الرومانتيكى ، فكذلك الفنون الجزئية ترتب وتنظم نفسها في تسلسل ضرورى مشابه ، وسوف تكشف عن تقدم من الأشكال الدنيا إلى الأشكال العليا . والروحانية المتزايدة هى التى تؤلف طريق التقدم في الأنواع العامة من الفن ، فلقد كانت المادة تطفئ على الروح في الفن الرمزى ، أما في الفن الكلاسيكى فقد وقف الروح والمادة على مستوى واحد ، ثم سيطرت الروح وسادت في الفن الرومانتيكى . وهذا المبدأ نفسه بالضبط هو الذى يحكم تطور الفنون الجزئية : فأول وأوفى فن هنا هو المعمار وهو مادي في الأعم الأغلب . فهو يتخذ من المادة الجامدة وسطاً له بأبعادها الثلاثة . وفي الطرف الأقصى المقابل نجد الشعر بوصفه آخر الفنون وأعلاها . إذ فيه يمس الجانب

المادى شيئاً فشيئاً إلى أن يزول تقريباً ، وهذا الجانب المادى يتألف من كلمات
أهني أصوات تستخدم كعلامات وتصويرات حسية images هي في أساسها
ذاتية وداخلية بخالصة . وبعبارة أخرى فإن التقدم يعنى الزيادة المطردة للذاتية
في الفنون .

ولهذا السبب أيضاً يتفق تقدم الفنون الجزئية مع تقدم الانواع العامة للفنون
تماماً : فأدنى الفنون وهو المعمار هو فن رمدى أساساً على الرغم من صورته
الكلاسيكية والرومانتيكية . والنحت هو الفن الكلاسيكى . أما التصوير [الرسم]
والموسيقى والشعر هي الفنون الرومانتيكية أهني الفنون الذاتية لحياة الروح .

« القسم الفرعى الاول »

فن الممار الرمدى

٦٨١ — تتخذ الفكرة في فن المعمار من كتل المادة الجامدة الضخمة وسطاً
تظهر فيه فوسطها هو المادة بكل صلابتها وجمودها وأبعادها الثلاثة . والأشكال
التي تستخدم هي أشكال الطبيعة غير العضوية فهي لا تتخذ الشكل البشرى العنصرى
أساساً لها كما يفعل النحت لكن وسطها هو المادة على نحو ما تحكم لا بقوانين
الحياة بل بالقوانين الآلية للجاذبية . ولهذا السبب نجد أن الخط المستقيم ، والمستطيل ،
والأشكال المجردة الأخرى هي التي تؤلف الأشكال الرئيسية التي تصب فيها
المادة . ومنظر الفكرة Idea أو رؤيتها يمكن أن يوجد ، كما يتمثل في الوحدة
وسط الاختلاف ، في الأشكال المجردة للتناسق والتماثل ، والتساوى ، والانطباق
على قاعدة ما ... الخ .

ويمر فن المعمار بثلاث مراحل هي : (١) - المرحلة الرمدية أو الشرقية
(٢) - الكلاسيكية أو الاغريقية (٣) - الرومانتيكية أو المسيحية .

السمة الأساسية السائدة في البناء الرمزي هي أنه يوجد كغاية مستقلة قائمة بذاتها ، فهو لا يخدم غرضا سوى أن يرمز إلى إحدى التصورات المجردة ، أما المعابد الكلاسيكية ، فهي على العكس ، لا توجد لذاتها وإنما لكي تكون المحراب المقدس لتمثال الإله . ومن هنا لما دام الفن هو بالضرورة غاية في ذاته ، فإن المعمار ، في الفترة الكلاسيكية ، لا يكون فنا مستقلا خالصا وإنما يصبح خادما للنحت . ومن ثم فالنوع الرمزي المستقل هو النوع الأساسي للعمارة بوصفها من الفنون الجميلة .

المضمون الذي يرمز إليه العمل الفني المعماري المستقل هو باستمرار فكرة عامة مجردة أو هو جانب من جوانب الطبيعة ينظر إليه على أنه مقدس وإلهي . وبعد « برج بابل » المثل الأسطوري الأول فهذا البرج لا يخدم غرضا معيناً ، وهو بالتالي عمل فني مستقل تماماً ، فهو يرمز إلى فكرة وحدة الشعب الذي شيده . ومدينة « اكباتان » ، Ecbatana (١) ، من ناحية أخرى ، يحيط بها سبعة حوايط متحدة المركز ، وفي الوسط توجد القاعة الملكية وكنوزها وهي ترمز إلى دوائر السماء وهي تلفت حول الشمس .

ولا تخدم المسلات المصرية أى غرض سوى أن تمثل أشعة الشمس . كما توجد في مصر أيضا مناطق شاسعة ملبئة بالأعمدة ونماثيل ممنون ، وأبي الهول ، والحوايط والممرات . وليست هذه المنشآت معابد ولا أماكن للسكنى واسكنها شيدت لكي ترمز فقط إلى تصورات مجردة مختلفة . ولم تبنى المنحطقات المتوية

(١) هي مدينة همران الآن وكانت عاصمة للقسم الجنوبي والأكبر من مملكة ميديا القديمة بفرهي آسيا [المترجم]

في عرات المتاهات لغرض صياني كأن تمديد لرمو إلى مشكلة بحيرة نبعت لها من
حل أو مخرج ، بل لتمثل مسار الأجرام السماوية ، والممرات داخل الأهرامات
وهي قبور ، تفسر هجرات الروح المختلفة بعد الموت وتحوالها في المكان .

٦١٣ - (٢) - المعمار الكلاسيكي .. Classical Architecture

المعمار الكلاسيكي ليس مستقلا لكنه يعتمد على شيء آخر : لأنه يخدم
أغراضا هي إقامة محراب لتمثال الإله ، وأما كن يجتمع فيها الناس للمعبادة .
وخاصية الانقار إلى آخر هذه تكشف عن نفسها أكثر في كل تفاصيل المبانى :
فالأعمدة لا تقف شامخة بذاتها بغير غرض كما هي الحال في المسلة المصرية ،
لكنها تخدم أغراضا نافعة بأن تكون دعائم للسقف . وتلك هي وظيفتها
الأساسية ، فالعمود الذي لا يخدم غرضا ولا يدعم شيئا إنما هو وجود زائف
وكاذب . وإذا ما نظرنا إلى تطور المعبد الاغريقي من خلال : « الفن الدوري
Doric ، (١) ، « الفن الأيوني Ionic ، (٢) ، « الفن الكورنثي Corinthian ، (٣)

(١) نسبة إلى الدوريون الذين قدموا حوالي ١١٠٠ ق . م فسادت بلاد
الاغريق مصور مظلمة لعدة قرون . ومع ذلك فإنهم في الفترة البدائية من الحضارة
الاغريقية أسهموا في تقدم العمارة ، وصناعة الآنية الفخارية ، وفن النحت
[المترجم] .

(٢) نسبة إلى أيونيا ، إقليم قديم على الساحل الغربي لآسيا الصغرى من
مدنه ماطية التي نشأت فيها أول مدرسة فلسفية في التاريخ : طاليس ، انكسماندو ،
انكسمانس [المترجم] .

(٣) نسبة إلى كورنثوس إحدى مدن اليونان القديمة وكانت مدينة فنية
قوية في عهد الاغريق القدماء ومركزا فكريا عظيما [المترجم] .

لوجدنا تطوراً متزايد فيه الناحية الروحية . فالبناء د هو أكثر هذه الأبنية غلظة ومادية والبناء السكورثي هو أرفعها .

ولم تكن هذه المعابد ترمز إلى شىء في البداية بل كانت كلها تمجدها فكرة مركزية واحدة هي خلق بيئة مناسبة لإقامة تمثال اللاله . لكننا مع ذلك ليست نافعة فحسب بل جميلة في ذاتها أيضاً . ومن الصعب أن يوصف المعمار الرمزي بأنه جميل ، لأنه ، في الأعم الأغلب يتسم بالجلال أكثر من الجمال لما فيه من نسب ضخمة وكتل مادية طاغية . في حين أن المعبد الاغريقي صغير ورقيق نسبياً ، والفكرة هنا لا تكافح عبثاً السكتل المادية الضخمة لكننا تنفذ بطريقة فيها انسجام وآلف داخل الشكل الخارجي .

٦٨٤ — (٣) — المعمار الرومانتيكي Romantic Architecturo الامثلة

الرئيسية لهذا اللون من الفنون إنما توجد في الكنائس القوطية في أوروبا الحديثة ولما كنا لانزال في دائرة العمارة ، ولما كانت العمارة بصفة خاصة فناً رمزياً ، فإتينا نجد الرمزية لهذه الأسباب منتشرة هنا أيضاً . فالأبنية الصليبية الشكل [أي التي تشبه الصليب] والأبراج المخروطية [الدقيقة الأطراف ذات القمة المدببة] ، والإتجاه بصفة عامة إلى تشييد المباني الضخمة الهائلة الارتفاع والقمم الشامخة — ذلك كله يدل على الرمزية . ومع ذلك فإن روح الرمزية هذه يتخللها شىء من الرومانتيكية فهذه الأبراج الهائلة، وهذه الطوابق يعلو بعضها بعضها ، الأقواس والنوافذ العالية والمباني ذات القمم الضخمة ، تمثل تطلعات الروح الصاعدة التي انسحبت من العالم الخارجي لتتعم بعزلة ذاتية خاصة . ولقد سبق أن رأينا أن الخاصية الأساسية للفن الرومانتيكي هو على وجه الدقة هذا الانسحاب للروح من العالم الحسي الخارجي إلى الذاتية التي تمثل الحياة الداخلية للروح — وهذا هو ما تمثله الكنيسة المسيحية بصفة عامة . لقد كان المعبد الاغريقي يحواطه

وأحدثه مفتوح للعالم : يدعو ويشجع على الدخول والخروج ، وهو مرج
مبتعج ، كما أنه سطح ، واسع على عكس الكنيسة المسيحية الضيقة العالية وهذا
السطح المنبسط الأفقى يمثل الامتداد فى العالم الخارجى إلى الإمام . ولقد
أبقت الكنيسة القوطية على هذه الخصائص كلها فالأعمدة فى هذه الكنيسة داخلية
وليست خارجية ، والكنيسة ككل مغلقة تماما مكونة مستقر للنفس التى تريد
أن تنغلق على ذاتها وتنعزل عن العالم الخارجى . ولا تدخل إليها الشمس الا بشعاع
ينفذ من خلال نوافذ زجاجية ملونة . وكل انسان يأتى إلى هذه الكنيسة
ويذهب ، يصل راکما على ركبتيه ثم ينصرف فى الوقت نفسه تقام جميع ألوان
الشعائر الدينية . لكن كل هذا التنوع لحياة متغيرة لا يمكن أن يملأها ، لا يمكن
أن يكرر صفو السلام العريض لآما كن هائلة خالية أو لسراديب ظليلة تخفق
فوق الرؤس . وامتصاص هذه الحياة كلها بأماكن الساكنة الهادئة اللامتناهية
يمثل ، بطريقة حسية ، لانهاية الروح وتطلعاتها . وإذن فإن ما يؤكد على أهميته
هنا هو الحياة الداخلية للنفس التى انعزلت عن العالم ، أو الذاتية التى هى المبدأ
الجوهري للفن الرومانتيكى .

القسم الفرعى الثانى

من النحت الكلاسيكى

The classical Art of Sculpture

٦٨٥ — الوسط الذى يعمل فيه النحت Sculpture لا يزال ، بغير
شك ، هو المادة الجامدة . لكن بينما نجد هذه المادة الجامدة كانت فى العمارة
مادة شديد الجمود Grass أعنى مادة لا عضوية غير روحية تحكمها قوانين
الجاذبية الفيزيائية الآلية ، فإنا نجد أن الوسط الذى يعمل فيه النحت هو الآن

المادة التي نفخت فيها الروح من أنفاسها . هي المادة العضوية التي تحكمها
قوانين الحياة وذاتيتها الداخلية الخاصة ، وبصفة خاصة المادة العضوية على هيئة
الشكل البشرى . وفضلا عن ذلك فإن النحت يسلب المادة واحدة على الأقل من
خواصها ويحذفها بعيداً وأعنى بها خاصية اللون . صحيح أن هناك مجموعة
كبيرة من النماثيل ملونة ولقد وجدت هذه النماثيل عند الاغريق . لكن النماثل
النموذجي الاصيل هو تمثال بغير لون . أو على الأقل ، إذا كان لابد من وجود
لون ، فإنه لونه محايد وغير مؤثر . ولقد كان للنماثيل لون مطرد هو لون البرونز
أو الرخام . ومادامنا قد أهملنا اللون على هذا النحو فإن كل ما سيكون أساسيا
بعد ذلك هو الهيئة أعنى الشكل الميكاني المجرى .

والشكل البشرى يؤلف مركز النحت — فأشكال الحيوانات والموجودات
الآخرى هي أشكال ثانوية — لأن الجسم البشرى هو التجسد المادى الكافى
للتعبير عن الروح . وهكذا كما سبق أن رأينا تجسد الروح ، فى نهاية المطاف ، أنه
لا يوجد شكل حسى كاف للتعبير عنها . وإذن فنحن نقول ان الجسم البشرى
كاف للتعبير عن الروح فإنا لانعنى سوى أنه كاف إلى حد كبير جداً إلى حد
أعلى بما يمكن أن يصل إليه أى شكل حسى خالص . ومادامت الروح هنا كامنة
فى الشكل ، مادام التجسيد والمضمون يوجدان فى وحدة وتوازن كامل فإن النحت
لهذه الأسباب هو الفن الكلاسيكى البارز .

٦٨٦ — الوسط الذى يعمل فيه النحت ليس هو المادة بكل كفاءاتها الغليظة،
فكفاءات المادة ، لاسيما لونها ، تحذف منها بحيث تبقى مع جوانبها الكمية فقط
أعنى جانب الامتداد الخالص ، والشكل الميكاني ، والخارجية المحض . وما يقابل
هذا الطابع الكلى المجرى فى الوسط الحسى على نحو بارز ، ما يقابله فى جانب

الروح هو الملامع الكلية والجوهرية للروح . فهذه ، بالتالى ، تمثل الموضوع المناسب للنحت . وذلك يعنى أن النحت سوف يصور الروح فى كليتها المستقرة وسكونها الهادى . بحيث يحذف الاضطرابات العنيفة للروح التى تربط بها إلى دوامة الانشطة الجزئية فى العالم . وتماثيل الآلهة عند الاغريق تحمل كلها هذا الطابع الهادى وغيره من الصفات الديوية الساكنة ، أو هذا الوقار الخالد . ومع ذلك فإن هذا القول لا يعنى أن النحت لا بد أن يصور تهييدات خاوية وتخصيات فارغة مثل : الحظ ، الحب ، العدالة ... الخ بل على العكس فإن مخلوقاته سوف تكون شخيات فردية حية وعينية : لكن ما ينبغى أن يصور بدقة هو السمات الجوهرية الدائمة للشخصية أو الصفات العامة مثل : الحرية ، والشرف ، والشجاعة ، والذكاء النادر ... الخ . أما الجوانب العارضة الطارئة التى تصور المراج والافعال : كالغضب ، والدهشة ، .. الخ فينبغى حذفها . فالتصوير (أو الرسم) هو الذى يمكن أن يصور هذه الانفعالات بدقة وليس النحت . ولا يعنى مطلب الكلية حذف كل حركة أيا كان نوعها . فهناك كثير من التماثيل المشهورة مثل تمثال رامى القرص يصور الحركة . لكنه يعبر عن الحركة فى أبسط ألوانها إذ ينبغى ألا يكون تصوير الحركة هذا سبباً للتشويه الصفات الأساسية للشخصية . وفى حالة الغضب العنيف نجد أن شخصية الإنسان كلها قد امتصت فى هذا الانفعال الواحد فاختلفت ملامحه الأساسية ، ومثل هذه الحالات للنفس لا تتناسب مع فن النحت . إذ لا بد أن تظل الشخصية مستقرة على أساس كليتها الجوهرية . أما التعبير عن الامزجة المحض ، ونزوات الافعال ، وجميع الحالات الشخصية والذاتية الخالصة للنفس فيجب استبعادها . ولهذا السبب نجد أن لوحة العين وبريقها يختلف فى أروع التماثيل ، رغم أنها موجودة فى التصوير

(أو الرسم) ، لأننا لا نجد الأعماق الذاتية لحياة النفس ولا نجد تصويرها الدقيق إلا في الفن الرومانتيكي .

النحت الرمزي والرومانتيكي ، رغم أن هيجل في عرضه لهما مسهماً مساً خفيفاً ، أقل في أهميتهما من أن يدرسا هنا . فالصفة الطاغية للنحت في أروع إنتاجه هي صفة كلاسيكية أساساً .

« القسم الفرعي الثالث »

الفنون الرومانتيكية : التصوير . والموسيقى ، والشعر

Painting Music and Poetry

٦٨٧ — المبدأ الذي يركز عليه الفن الرومانتيكي هو إسحاب الروح من العالم الحسي الخارجي ، ولهذا السبب ذاته نجد أن العالم الحسي الخارجي لأول مرة قد اكتسب ، في الفن ، حق الوجود المستقل القائم بذاته . إذ لم يظهر العالم الحسي في الفن الكلاسيكي إلا مرتبطاً بالروح ، وبالتالي معتمداً عليها . أما الآن فقد انفصل كل جانب عن الآخر ، رغم أن الرابطة لم تنقطع تماماً ما دام أن ذلك لابد أن يعني انهيار الفن تماماً ، فكل منهما يقف في مواجهة الآخر بوصفه وجوداً مستقلاً قائماً بذاته ، وتنفصل الذاتية والموضوعية مادام الفن يتخذ من الذاتية مبدأ له بصورة قاطعة ويرفض الموضوعية رفضاً متزايداً . وحكمة الذاتية لها معنيان : فهي تعني من ناحية الحياة الواعية لانا كشئ مضاد للعالم المادي . وهي تعني من ناحية أخرى ما ينتمي إلى هذا الانا الجزئي كشئ مضاد لما ينتمي إلى ذلك الانا الآخر ، أهني الأهواء ، والنزوات الفردية ، أو الخصائص الشخصية الخاصة بهذا الفرد أو ذلك والتي تعارض السمات الكلية الجوهرية الدائمة للحياة البشرية والتي تعتبر من هذه الراوية موضوعية .

ولقد أصبح الفن الرومانيكي ذاتياً يهدين المعنيين معا . فهو من ناحية يركز الحياة الداخلية للنفس ويعتمد بالتدرج عن جانب التجسيد الحسي ، لكنه يميل من ناحية أخرى إلى أن يصور بحرية متزايدة الخصائص الشخصية والسمات العرضية للشخص الجورني .

(١) التصوير أو الرسم Painting

٦٨٨ — يتخذ الإبتعاد عن التجسيد الحسي في الفن الرومانيكي ، في البداية ، صورة سلب المكان . ولا يتم بالطبع دفعة واحدة . فالرسم وهو أول الفنون الرومانيكية لا يحذف إلا بعداً واحداً من أبعاد المكان ويبقى على البعدين الآخرين أي السطح المستوي الذي يتخذ منه وسطاً يعمل فيه وعلى ذلك فام يعد يتخذ من المادة الجمادة الثقيلة المجرودة بالفعل أساساً له ، لكنه يستخدم فقط ظاهرة المادة بما هو كذلك وهذه الصورة الخادعة ، أو هذا الظاهر للمادة الجمادة ، إنما يخلقها الفنان . وعلى هذا فبينما نجد الوجود الحسي للعمل المعماري أو للنحت كان شيئاً مادياً بالفعل ، فإتأ نجد الجانب الحسي للرسم ليس مادياً إلا جزئياً فقط والجزء الباقي عقلي أو ذهني mental وهذه الطريقة يظهر الآن جانب الذاتية التي في قلب التجسيد الحسي نفسه . أما القول بأن التصوير أو الرسم صورة خادعة فحسب ، فإن ذلك ليس نقصاً أو عيباً فيه ، كما يظن أحياناً ، لكنه علامة على تقدمه وتجاوز للنحت . أما بالنسبة للعنازل الأخرى : فالوسط المادي للتصوير أو الرسم هو الضوء واللون ، فهو من خلال تمايز اللون يخلق الصورة الخادعة .

٦٨٩ — واطراء الذاتية وزیادتها تعنی أيضاً ، كما سبق أن ذكرنا ، أن التصوير بوصفه فناً رومانيكياً ليس محصوراً كالنحت في نطاق الملامح الكلية

الدائمة للشخصية البشرية . بل إن الخصائص الفردية ، والآهواء ، والنزوات وكل حياه النفس وما فيها من ثراء ، مفتوحة أمام الرسم ليصورها بدقة كذلك يمكن أن تكون : الدهشة ، والغضب ، والابتسامة العابرة وغيرها من الاطوار العابرة للنفس موضوعا للرسم والتصوير ، وهذا السبب نجد الآن أن لحظة العين وبريقها أصبحت الآن هامة . ولهذا السبب نفسه لم تعد الشخصيات بحاجة إلى أن تصور في مكان ووقار (كما كانت الحال في النحت) بل يمكن الآن أن تعرض بكل حركتها الحية ونشاطها المتدفق . ومع ذلك فالرسم من هذه الزاوية محدود لأنه لا يستطيع أن يعرض إلا لحظة واحدة من الزمان ، فهو ليس بذاته ، كما هي الحال في الموسيقى والشعر ، مثلا لمسار زمني يمكن أن تتطور فيه مراحل مختلفة من الحركة .

٦٩٠ — ما دامك الشخصيات في الرسم لا تحتاج إلى أن تظل محددة ثابتة في كليتها وسكونها لكنها يمكن أن تهبط إلى الجزئية ، فإن الألم والعذاب والامانة من ثم ، يمكن أن ينفذ اليها . لكن لا ينبغي أن يستغل ذلك أكثر مما ينبغي ، فالعزط الاساسي للفن هو أنه ينبغي أن يعرض الروح في اتفاقها مع ذاتها وهذه الحقيقة تشكل الدافع الاول وراء قطاعات كبيرة من الرسم المسيحي في العصور الوسطى ، فحق الألم المبرح التي عانتها العذراء Madonna (١) . لفقدان ولدها هو ألم يمكن أن نلمح من خلاله انتصار الروح واتفاقها مع ذاتها .

(١) مصطلح يستخدم في فنون العصور الوسطى بصفة خاصة للإشارة إلى السيدة مريم وكانت المادونا Madonna موضوعا محببا لتفوس الفنانين في القرن الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر (المترجم) .

٦٩١ — وإحدى النتائج المترتبة على الاتصال الذى يحدثه الفن الرومانتيكى بين الروح والعالم الخارجى هى تدعيم الوجود المستقل للعالم الخارجى الذى يقوم بذاته (٦٨٧) والوجود الخارجى بما هو كذلك يمكن أن يكون موضوعا للرسم أو التصوير ويؤدى ذلك إلى نقلة فن تصوير المناظر الطبيعية ، وهذا الأسلوب فى الرسم يصور لنا ما يبدو فى البداية بغير روح ، وخال من الجانب الإلهى أعنى : الطبيعة . لكن لا تزال حياة النفس الذاتية هى التى تشكل أساس موضوع مثل هذه الصور ، فالقائدان يستكشف فى أطوار مختلفة للطبيعة وشائج قبرى مع حالاته وأطواره هو الخاصة ، فالطبيعة هادئة مسالمة ، أو غاضبة شرسة ، عاقلة وزينة أو مجنونة كتمية المراجع . والواقع أن هذه الحالات هى حالات نفسه الخاصة أعنى الفنان الذى يرسم ، وليست موضوعات خارجية محض الطبيعة.

(ب) الموسيقى Music

٦٩٢ — الموسيقى تنفى المكان تماما فلا توجد إلا فى الزمان وحده ومن هنا فما دام كل ما يمكن أن يرى بالعين لا بد أن يوجد فى المكان فسوف يتوقف هذا الفن عن مخاطبة حاسة البصر ويأجأ إلى حاسة السمع . ومن ثم فالوسط المادى الذى يستخدمه هو تتابع الأصوات والنغمات فى الزمان .

٦٩٣ — هذا السلب الكامل للمكان يجعل الموسيقى فنا ذاتيا خالصا .

لقد كان التمثال وجود قائم بذاته فى المكان فهو سىء مستقل ، ولقد ألغيت هذه الموضوعية الغاء جزئيا فى فن التصوير ، لأن الصورة ليست سوى ظاهر فحسب ومنع ذلك فحتى الصورة لها وجود خارجى بوصفها شيئا ما .

أما النغمة الموسيقية فليس لها مثل هذا الوجود أو الدوام لأن ما أن تخرج

إلى الوجود حتى تفنى وتلاشى ، فليست لها موضوعية حقيقية . ومن هنا فلا يظهر الفصل بين الذات والموضوع في الموسيقى كما يظهر في غيرها من الفنون . فالمشاهد يقف ليتأمل التمثال أو اللوحة الفنية كشئ خارجي عنه . فالأنا في هذه الحالة تنفصل عن موضوعها . لكن ما دامت هذه الموضوعية الخارجية تختفى في الموسيقى فإن الانفصال بين العمل الفني ومن يشاهده يختفى أيضا . وهكذا ينفذ العمل الموسيقي إلى صميم الروح ويتحد مع ذاتها في هوية واحدة .

٦٩٤ — ولذا السبب نفسه كأنه الموسيقي أكثر الفنون كلها إثارة للعواطف فالذات في حالة : الإحساس ، أو التفكير ، أو التصور ، تقف في مواجهة موضوع تأمله . لكن هذا الانفصال يختفى في الإنفعال العاطفي إذ تستغرق النفس في موضوعها وتلتحم مع موضوعها في هوية واحدة ، هوية بمعنى أن النفس في هذه الحالة لا تمي التفرقة بين ذاتها وبين الموضوع مادام الوعي ليس حالة انفعالية لكنه حالة معرفية . ومن هنا فإن الموسيقي تلجأ مباشرة إلى مخاطبة الإنفعالات والعواطف .

٦٩٥ — وحتى الصيحات في الطبيعة ينظر إليها على أنها تعبير مباشر عن الحياة الإنفعالية الداخلية . لكن الخليط المحض من الأصوات أو الصيحات ليس في ذاته فنا ، وهو لا يصبح فنا إلا عندما تدخل فيه النفس بناء معماريا من العلاقات المرتبة . ومثل هذه العلاقات المرتبة تدخل الوحدة على الأصوات المختلفة . فالكثرة العديدة الغلظة ليست جميلة ، بل الكثرة التي يحكمها مبدأ يوحد بينها ويكشف عن الفكرة وبالتالي تصبح جميلة فالتناسب ، والإنطباق على قاعدة ، والتساوق في نبضات الزمان وسط اللامساواة في أطوال النغمة ، له أهمية كبرى هنا . فالإنسجام واللين هما لونا من إدخال الوحدة على النغمات المختلفة كيفاً وكما .

٦٩٦ — الإيقاع ودقات الأداء تؤدي وظيفة خاصة في الموسيقى، وفي الشعر أيضا . والاساس الفلسفى لدقة الأداء ، وتفسير تأثيرها غير العادى على النفس تعتمد على واقعة أن الانا تجد فيها الصورة المقابلة المطلقة لذاتها . فالزمان في ذاته نهر متدفق مطرد متصل لا تمايز فيه ، وهذا الاتصال المجرد يقابل الكلية العارية للانا التى تخلو من المضمون . غير أن طبيعة الانا الحقيقية لا تكمن فى هذه الكلية المجردة . إن الذات لا تكشف عن طبيعتها الحقيقية إلا عندما تنشط قسامين وتحمل من ذاتها موضوعا لنفسها ثم تعود فتعالج هذا الانقسام وتلغيه ، وتعود من جديد إلى ذاتها . والدقات تدخل على الاتصال المجرد للزمان تقسيما إلى فترات متساوية . لكن كل لحظة من لحظات الزمان ، رغم تمايزها على هذا النحو عن اللحظة التالية ، فانها مع ذلك تتحد معها فى هوية واحدة . إذ لا يمكن التمييز بين لحظة معينة من لحظات الزمان وغيرها من اللحظات فكل منها هى آن وعلى ذلك فالدقات تدخل تقسيما على الاتصال المجرد للزمان ، ولكن هذا الانقسام يعود فيلقى فى الهوية المطلقة للفترات [التى انقسم اليها الزمان] . وتجد الذات نفسها فى هذه العملية ، لأنها تجد فيها وحدة مجردة ثم تقسيما ذاتيا وأخيرا عود إلى الوحدة والاتحاد مع نفسها . وهذا هو مصدر الاشباع العميق الذى تحته دقات الإيقاع والأداء فى الموسيقى لنفوسنا .

(٥) الشعر ... Poetry

٦٩٧ — السحاب الروح من الغلاف الحسى الذى يغلفها يكتمل تماما فى الشعر . ذلك لأن الوسط الذى يعمل فيه الشعر هو التصويرات images أو التمثيل الذاتى الداخلى تماما . ومع ذلك فهو يظل يشترك مع الموسيقى فى الصوت Sound . لا على أنه تجسيد فعل له ، بل على أنه وسيلة للاتصال بين العقول ، لكن الصوت لم يعد الآن كما كان فى الموسيقى ، هو ذاته بوصفه صوتا محضا ،

غاية جوهرية . وإنما تحول الصوت الآن وأصبح كلمة لا تحمل بذاتها معنى لكنها علامة عفوية على فكرة ما أو تمثل معين . والشكل الحقيقي في الشعر أو التجسيد هو اذن للفكرة أو للتمثل ذاته . وهذا المجاز الذهني أو التخيل الذهني هو في الوقت نفسه المضمون ، فهو يحمل في داخله سمات كل من المضمون والشكل فهو لأنه ينتمى إلى جانب الروح والذاتية الداخلية فهو المضمون . لكن بما أنه لم يكن قط كليا مجردا لكنه كان باستمرار منغمسا في الفردية ومغلفا بالخيال الحسي ، فإنه من هذه الزاوية ، ينتمى إلى جانب التجسيد المادى أو الشكل .

٦٩٨ — الحجارة ، والألوان ، والنغم ، وهى الأوساط التى تعمل فيها الفنون الأخرى ، كما سبق أن رأينا [النحت — الرسم — الموسيقى] ، مقيدة بطرق مختلفة بالمضمون الذى يمكن أن تجسده ، أما اللغة فهى قادرة على التعبير عن أى شيء مهما يكن نوعه ان كان قادرا على تشكيل مضمون الوعى البشرى . ومن ثم فليس الشعر ، كغيره من الفنون الأخرى ، مقيدا في التعبير بحيث لا يعبر إلا عن وجه جزئى معين من أوجه الروح ، بل ان مجاله هو ثراء الروح بأسرها . وهو لهذا السبب يعتبر الفن الشكلى ، أو مركب الفنون الأخرى كلها ، ففى استطاعته أن يكون فنا رمزيا وجليلا كفن المعمار . ويمكن أن يعبر عن الشكلى والجوهرى وعن السكون والهدوء الإلهى كفن النحت . كما أنه يستطيع أن يعبر عن أهواء الفرد وعن المزاج العابر كما يفعل فن التصوير أو الرسم . وهو بالإضافة إلى ذلك قادر على التعبير عن أعمق ألوان الإنفعال العاطفى كما تفعل الموسيقى . وهو ليس مقيدا كالتصوير والرسم بلحظة واحدة من لحظات الزمان ، لكنه يستطيع أن يصور الفعل والحركة فى تطورها المتتابع . وبما أنه كل على هذا النحو فهو ليس رمزيا فقط ولا كلاسيكيا أو رومانتيكيا لحسب . لكنه هذه الفنون جميعا . وهو يوجد فى كل العصور وفى جميع البلاد .

٦٩٩ — أى مضمون مهما يكن نوعه يمكن أن يكون مضمونا للشعر ،
 فبالغا ما بلغت قدرة العقل البشرى على التفكير — فان ذلك يمكن أن يكون
 موضوعا لقصيدة . ومن ثم فان للفرقة بين الشعر والنثر لا تتوقف على طبيعة
 المضمون ، فأى مضمون يمكن أن يكون شعرا . لكن تنشأ الفرقة من الحالة
 الجزئية الخاصة التى يستمد منها الشعر مادته . والكل لا ينفصل فى الشعر إلى جزئى
 لكنهما يتحدان فى وحدة حية . ولا يقابل الشعر ، كما يفعل النثر ، بين القانون
 والظواهر ، وبين الوسيلة والغاية ، أو يجعل أحدهما تابعا للآخر . والعلم بالضرورة
 نثر لانه يفصل الكل فصلا مجردا عن تجسده ، فهو مجرد للقانون من الظواهر
 التى تعبر عنه . أما الشعر فهو يربط بين المجرد والحسى فى وحدة واحدة . وبالتالي
 فان ما يميز الشعر عن النثر تميزا حقيقيا ، وهو شرط عام لكل فن ، هو أن
 القصيدة وحدة عضوية أو كائن حى لا متناه هو حرية كاملة فلا يتحدد إلا بذاته
 فقط والقصيدة تنشر فيها ، وتسيطر عليها ، فكرة واحدة أما الجوانب ،
 والتصويرات ، والأفكار الجزئية . . الخ فهى تستمد حياتها كلها من هذه الفكرة
 التى تمثل المحور المركزى للقصيدة بحيث لا تكون هذه الجوانب إلا تمهيدا عنها .
 ومن ثم فالشعر يتصور موضوعه من خلال المقولات اللامتناهية للفكرة الشاملة
 مثل : مقولة الحياة ، والكائن الحى . . الخ . أما النثر فهو يتصور موضوعه من
 خلال مقولات الفهم المتناهية وهى المقولات التى تتضمن الاعتماد على الآخر ،
 والافتقار إلى الغير ، وعدم الحرية مثل مقولة : السبب والنتيجة . . الخ . وعلى
 الرغم من أن التاريخ يمكن أن يعرض فى ضوء فكرة واحدة أو تصور واحد
 إلا أنه ليس شعرا لانه يصور الأشياء فى حالة اعتماد على آخر وافتقار إلى الغير
 وعدم حرية أعنى أنه يصورها بوصفها أسبابا ونتائج . . الخ . وعلى الرغم من
 أن الخطابة يغمرها الإنفعال العاطفى فهى ليست شعرا ، لان الخطبة لا يمكن أن
 تكون أبدا غاية فى ذاتها ، وليكنها تلقى لتخدم غاية أعلى ، كاقناع الناس

بمعتقدات معينة أو بسياسة معينة ، أو لتثقيف الناس وتويرهم .

٧٠٠ — ويمكن أن نسوق مثلا يوضع الطريقة التي يخالف بها الشعر الفكرة المجردة في صورة حسية وبالتالي يمسك بالجانبين معا ، وهما الشكلي والجزئي ، في وحدة لا تنصرم . فكلدات مثل : الشمس ، والصباح . الخ تصور للذهن معنى ما . لكن عندما ترد هذه الكلمات والعبارات في الحديث العادي فان ما تمثله أمام الذهن ليس تصويرا بلاغيا image ولكنه تصور عقلي Concept ، ربما كان ملونا بلونا ضعيفا لكنه باهت بصعب رؤيته . ومثل هذا المضمون الذهني هو فكرة ، أو كلى ، أو تجريد . لكن عندما يقول الشاعر : « الآن عندما تسليقظ ايبوس Eos (١) ، وتعلق في هتان السماء بأصابعها الوردية .. » ، فهذا نجد بغير جدال نفس التجريد السابق وقد أصبح عيليا حسيا عندما نشأ تصوير بلاغي واضح أمام رؤية الذهن . والمضمون السابق [لكلمة الشمس أو عبارة شروق الشمس] هو بصيغته المجردة نثر ، أما المضمون الثاني فهو بعينته الحسية شعر .

٧٠١ — والنظم هام الشعر لنفس الأسباب التي تجعل دقات الايقاع هامة للموسيقى . فتتار الكلمات الذي يتدفق بغير ترتيب ولا نظام ، كما هي الحال في النثر ، يرد عن طريق الاوزان والبحور إلى قوانين محددة تضفي الوحدة والانسجام على الكثرة غير المحددة . والاساس الفلسفي للأوزان والبحور هو نفسه الاساس الفلسفي للدقات والايقاع في الموسيقى . (راجع فقرة ٦٩٦) . ان الإيقاع والجناس الاستهلالي يرطينا ، لأن الذات في حالة التكرار المنتظم اصوت واحد

(١) هي آلهة الفجر في الميثولوجيا اليونانية ، وفي الحاليتين — حالة النثر السابقة وحالة الشعر الآن ، وصف لشروق الشمس [المترجم] .

الاساطير تشير إلى أن عنصر السلب ليس خارجياً عن الإله، أعني أنه ليس مجرد ضد خارجي، ولكنه موجود ونافذ إلى جوهر الإله نفسه، والسلب هو نفسه الآخر، فالإله له آخر في داخل جوفه، وهو يسلب نفسه، ومن ثم فالصراع والانقسام يتم داخل الإله، وذلك هو التقدم الذي يتم هنا. لقد كان للإله الزرادشتي آخر خارجاً عنه، أما الآخر هنا، أو الضد أو السلب، فهو يقع داخل الكلي ذاته.

٧٣٩ — (ح) الديانة المصرية Egyptian Religion .

احتفظت الديانة المصرية بمصائص الديانة السورية لكنها طورتها. ومهمة الفلاسفة هنا هي أن تصفى ركاز الاساطير المضطرب وتستخرج منه العناصر الجوهرية التي تمثل بوضوح المحور المركزي للفكر الكامن داخل الدين. والإله الرئيسي في الديانة المصرية هو دأوزيريس . Osiris ، وهو، مثل أدونيس، يتضمن عنصر السلب داخل جوفه أعني أنه هو نفسه يموت. صحيح أن السلب أو الآخر يبدو لأول وهلة وجوداً خارجياً عن دأوزيريس، على نحو ما كان دأهرمان، بالنسبة د لاهورا مزدا، وهذا الآخر هو في حالة دأوزيريس، : تيفون .. Typhon^(١). وهو مبدأ الشر. لكن السلب مع ذلك يدخل إلى جوهر الإله لأن أوزيريس يعاني من الموت حين يذبحه تيفون. لكن أوزيريس يعود إلى الظهور من جديد ويصبح بعد عودته سيداً وحاكماً لا للأحياء فحسب بل لأرواح الموتى أيضاً، وهذه الصفة الأخيرة يصبح أوزيريس قاضياً ينزل العقاب على الشر وينتصر في النهاية على تيفون .. Typhon .

(١) من المعروف أن د ست، إله الجفاف الخبيث هو الذي قتل أوزيريس إله النيل لأنه يفيض فيريد من خصوبة الأرض، ولقد انتقم حوريس لمقتل أبيه فغلب ست ونفاه من الأرض [المترجم] .

والنقطة الهامة هنا هي التركيز الذي تقوم به الديانة المصرية على فكرة العودة أو القيامة من جديد . فإذا كان الموت هو سلب للروح فإن القيامة هي سلب لهذا السلب ، فلقد قضى على الموت ، وما هنا نجد اللحظة الثالثة للفكرة العامة فنحن نجد أولاً : موت الاله ، أى نجد الكل يسلب نفسه وينقسم إلى الجزئية ، ثم يقهر الموت في المرحلة الثانية أعنى أن الجزئى ينقضى أو يسلب ويعود إلى الكل .

وأخيراً يعالج الانقسام ، أو التناقض ، الذى حدث داخل فكرة الألوهية فالروح هي الكل الذى يشطر نفسه أولاً بأن يلقى نفسه ويستخرج ضده من جوفه ثم : ثانياً : — يسلب هذا السلب حين يمتص ضده فى جوفه فنصل إلى وحدة مع ذاته . وموت الاله هو أول هذه الخطوات ، وعودته هي الخطوة الثانية .

٧٤٠ — تلك هي النقاط الأساسية فى الديانة المصرية ويناقش هيجل خصائص أخرى كثيرة ومتنوعة لهذه الديانة بشيء من الإفاضة . ولا نستطيع هنا تشير إلا إلى نقطة واحدة فحسب . فعلى الرغم من أننا قد وصلنا إلى التصور المحدد للروح ، عن طريق التحديدات التى ناقشناها الآن نوأ ، بحيث نستطيع الانتقال إلى ديانة الروحية ، فإننا لا بد أن نتذكر أننا لا نزال هنا داخل دائرة الديانة الطبيعية ، ومن هنا نجد تركيزاً على الجانب الطبيعى الخالص أو الجانب الحسى ، ولهذا السبب نجد أن الديانة المصرية تتسم بصفة عامة بالطابع الرمزي ، فهى تبذل جهوداً مضنية فى العثور على رمز حسى للمضمون الروحى . وتعتمد العبادة فيها ، بصفة رئيسية ، على تلك الأعمال القاسية من أعمال العمارة التى ترمز إلى أسرارها ، ويرتبط بهذه الحقيقة ذاتها حقيقة أخرى هي أن تغليف الروح باطار حسى يتمثل فى عبادة الحيوانات المنتشرة عند المصريين القدماء الذين عبدوا .

السعدان (١) ، والقردة ، والقطط . ذلك لأن الحيوان هو من ناحية كائن حى ، وهو بذلك يشترك مع الروح فى إحدى الصفات ، لكنه من ناحية أخرى جزء كامل من الطبيعة الحسية ، وتظهر عبادة الحيوانات فى هذه المرحلة لأنها تمثل مرحلة وسطى بين الطبيعة والروح وتجمع مبادئهما معاً .

« القسم الفرعى الثانى »

« ديانة الفردية الروحية »

٧٤١ — رأينا لحظات فكرة الروح تظهر فى الديانات الانتقالية الثلاث السابقة بطريقة متقطعة ومبعثرة . وفضلاً عن ذلك فقد تصورتها هذه الديانات بطريقة رمزية حسية وهى بذلك لا تزال غارقة فى ربة الطبيعة . وسوف تعتمد الخطوة التالية فى التقدم على تجميع هذه اللحظات المبعثرة فى فكرة متعينة واحدة للروح ، وفى الارتفاع بالروح والسموها على كل تمسيد حسى ، ولهذا فسوف نرى أن الله فى الديانات التى سندرسها الآن لم يعد جوهرًا بل ذاتًا أو روحًا . فسوف نصل كما يقال باغة العصر الحاضر إلى مرحلة الإله الشخص . لقد كانت الكلمة فى المراحل السابقة من غير شكل : شيفا ، أهورامزدا ، وأزوريس ، وأدريس مظهر الأشخاص ، لكنهم لم تكن فى الحقيقة كذلك ، وإنما هى تشخيصات سطحية فحسب للمبادئ المجردة . وهكذا نجد أنه أهور مزدا ، هو الخير ، وأن شيفا هو النخير ، الخالق والفناء . فالوجود الأساسى الجوهرى لأهور مزدا ليس هو الشخصية لأنه يمثل أساساً فكرة الخير المجردة ، والخير هو ما يمثله أهور مزدا بالضرورة ، أو تشخيص هذا المبدأ هو تشخيص شعرى مجازى فحسب . وهو

(١) apo : القردة ذوات الذبول . [المترجم] .

إضافة رائدة للخيال . أما في الديانات التي تأتي بعد ذلك فسوف تكون ماهية الإله ذاتها هي الشخصية وهكذا تتقدم من الجوهر إلى الروح . فإله الآن هو الروح على وجه التحديد ، ومع ذلك فشكل ما تعنيه هذه العبارة لن يتكشف هنا . فلن نفهم معنى طبيعة الروح فهما كاملاً حتى نصل إلى الديانة المسيحية .

٧٤٢ — لأن الجوهر فارغ ومجرد ، ولأنه يستبعد كل تفاه وجزئية ويطردها من جوفه ، فإنه لذلك منفصل عن العالم ولا يدخل إليه . ومن ثم يقف الجوهر الامتداه في جانب ، ويقف العالم المتناهي في الجانب الآخر ، وتفصل بينهما حرة حقيقة . لكن لما كانت الروح هي بالضرورة السكلي العيني الذي يخرج الجزئية ، فإن آلهة هذه المرحلة التي سندرسها الآن تدخل في قلب العالم وتلعب دوراً في مساره . فالتقدم وصلنا الآن إلى آلهة ينظر إليها على أنها مؤسسة للدول ورعاية للأخلاق والزواج والزراعة . الخ . وفي حين أن الجوهر كان قوة فحسب لا يعمل وفق غايات ويخلو من الحكمة ، فالتناهي الروح من ناحية أخرى تضع لنفسها غايات محددة . ومن هنا فإن إله الآن هو الحكمة .

٧٤٣ — وأخيراً فإن هذه الديانات تعتبر بصفة عامة ديانات الحرية على الرغم من أن الديانة اليهودية تحتوي على عنصر من عناصر العبودية . فطالما أدركنا إله على أنه جوهر فإن يكون الروح البشري سوى عرض من أعراضه ليس له الحق في وجود مستقل يواجه الجوهر . أما الآن فإله روح ، والروح هي على وجه الدقة ذلك السكلي الذي يسمح للجوهر بأن يخرج منه ويتخذ لنفسه وجوداً حراً مستقلاً . وهكذا لا يفتقر الجوهر في السكلي كما هي الحال في العرض بالنسبة للجوهر ، والفكرة الشاملة تستخرج بالفعل الجوهر ثم تعود فتأخذه وتمتصه في جوفها ، ولكنها في هذا الإلغاء تحتفظ باستقلال الجوهر ، وبالتالي فالعقل الجوهر المتناهي له الحق في الوجود المحدد المتعين في هذه الديانات ، وجوداً

قائما بذاته وهو إلى جانب ذلك حر . ويتفق مع هذا القول قولنا إن الحياة الدينية لم تعد تدرك على أنها الهروب من العالم والزهو والفناء في الواحد ، وإنما على أنها الحياة الأخلاقية الإيجابية ، أو الحياة في الدولة . الخ . لأن الأخلاق وقوانين الدولة هي قوانين الحرية التي هي نتاج للروح الحر .

٧٤٤ — (١) — الديانة اليهودية أو دين الجلال ...

Jewish Religion, or Religion of Sublimity.

من الصعب تطبيق بعض الملاحظات السابقة على الخصائص الخاصة للديانة اليهودية التي لا بد أن تبدو ، من زوايا كثيرة ، مرتبطة ارتباطا قويا بديانة الجور . ومن الجدير بالذكر أن هيجل رغم تقديمه للديانة اليهودية هنا ، في الجزء الخاص بفلسفة الدين ، فإنه في القسم الخاص بفلسفة الفن قد وضع التصورات اليهودية مع الفن المصنوع والهندي في دائرة المذهب الرمزي الشرقي (فقرة ٦٦٢) . والفن الرمزي يقابل ، تقريبا ، ديانة الطبيعة ، في حين تقابل ديانات الفردية الروحية بنفس الطريقة الفن الكلاسيكي ، ومن ثم فما هذا شيء من التناقض يمكن أن نرده إلى الطابع المولك (الهجين) للديانة اليهودية . ولا شك أن هيجل ، مع ذلك ، قد صنف الديانة اليهودية على أنها إحدى ألوان ديانة الفردية الروحية والسبب هو تحديد لها الأساس في أنه شخص (١) .

الله شخص ، لكن الشخصية أو الروح لم تفهم بعد بوصفها روحا هيليا يتفرع ويستخرج من داخل ذاته الجوتي ، فهو إذن مجرد . وهذا التجريد ، أو

(١) هناك تناقض مماثل يصعد حضارة المذهب الفارسي . فقد ظهرت في فلسفة الفن في الدائرة التي سبقت دائرة الفن أعني بوصفها أدنى حق من الفن الرمزي (رقم ٦٥٨) . وقد ظهرت الديانة الزرادشتية في فلسفة الدين كمرحلة انتقال من الجور إلى الروح .

انعدام التمايز يعنى أن هذه الشخصية عبارة عن واحد لا ينقسم . ومن ثم فالله الآن واحد ، لكنه ليس الواحد الأشخاص الهندي ولكنه شخص واحد أو يهواه ؛ وهو وحده الحقيقة المستقلة ؛ ومادام الجزئى ليس جزءاً منه فهو غير حقيقى ، وليس له وجود مستقل ، ويمكن هنا الترابط بين اليهودية وبين ديانة الجوهر (فالعالم المتناهي وجميع الأشياء الجزئية عبارة عن عدم وهى كلها تتلاشى أمامه ؛ ومع ذلك فمادام الكلى لا بد أن يستخرج الجزئى من داخله بطريقة أو بأخرى ، فإن هذا الإخراج للجزئى يدرك هنا على أنه خالق العالم بواسطة يهواه . ولكن العالم المخلوق على هذا النحو عبارة عن عدم وليس له الحق فى الوجود ، أما القول بأنه موجود بالفعل فتلك نعمة وفضل من الله ، وذلك هو خير من الله ورحمة ، والقول بأن الله يسبب جميع الأشياء المتناهية ، وأنها تبنى وبالتالى تبرز تنافسها وعدميتها التى هى خاصيتها الجوهرية فذلك هو العدل والحق الآلى . والله مقدس مرهوب الجواب .

٧٤٥ — لا بد لله ، بوصفه روحاً ، أن يعمل وفقاً لغايات ، وذلك حكمة الله . لكن يهواه هو نفسه الحقيقة الوحيدة ، ومن ثم فالغايات المتناهية لا يعترف بها ، فليس ثمة سوى هذه الغاية الوحيدة ، وكل شئ موجود ليمجد الله . وتعتمد العبادة على ذلك أيضاً . إن على الإنسان أن يمجّد الله وأن يعرف قدر نفسه وعدميتها . ومادام الوعى المتناهي لا يستطيع أن يصمد أمام الله ، فليس له الحق فى الوجود وإنما وجوده بفضل من الله ومنه ، فهو إذن أحد هذه الأشياء المتناهية التى يسأبها ويلغنها الواحد (أو الله) ، ولهذه الأسباب كلها نجد أن موقف الإنسان تجاه الله هو بالضرورة موقف

الخوف والخشية . فآله هو السيد . . Lord ، ولابد من خشية السيد .
وبما أن الإنسان ليس له الحق في الوجود فهو خادم مطيع للسيد أعني أنه
ليس حراً وأما شعب الله فهو شعب أخذت عليه عهد ومواثيق تهتم خشية
الله وخدمته .

٧٤٦ — وأخيراً : مادام الله روحاً فهو يعلم ويسمو كل ما يتجسد في
الحس ويرتبط به ، وهو لا يوجد في أية صورة حسية ، ولكنه يوجد كروح
فحسب ، أو كفكر فقط ، فليس هناك تصوير لله ولا تماثيل . والتمثيل الحسي
لله في صور طبيعية ، وعمل تصويرات أو أصنام ، وإنما هو رجس
وكفر .

٧٤٧ — (ب) — ديانة الاغريق ، أو ديانة الجمال

Religion of Beauty

لقد كان العالم المتناهي هو آخر الله . ولقد نفى الله هذا الآخر وسلبه .
وما أن تبين أن الله هو نفسه الذي يستخرج الآخر من داخل ذاته حتى يتجلى
أمامنا أن هذا الآخر جزء من الله وأنه مقدس وألهي . فآله موجود في الطبيعة ،
والطبيعة الحسية طبقاً لهذه النظرة ليست ضداً لله ، وليست خالواً من
الالوهية أو من القيمة ، بل إن الله نفسه لتجلى في الطبيعة الحسية وهو يظهر
في صور حسية ، وفي أعمال الفن الجميل ، وألك هي وجهة نظر الديانة الاغريقية
ومادام المحبوس ليس وحيداً ولكنه أساساً تعدد ، فإن الله لابد أن
يظهر هنا في أشكال متنوعة من الفن التشكيل . فآله الذي كان واحداً عند البرابن
(اليهود) انقسم إلى آلهة متعددة عند الاغريق ، وهذه الآلهة روحية ، فهي
شخصيات حقيقية أصيلة وليست مجرد تمجيد لمبادئ . صحيح أن زيوس Zeus

هو الجو ، وأبولو هو الشمس وبوزيدون Poseidon هو البحر . لكنها ليست
تجسيديات محض لهذه العناصر ، لأنها أعلى بما لانهاية لهما من الجو والشمس والبحر
فكل منها لها شخصية فردية حية غنية بالخصائص ومتعددة الملامح ، وليست
تجسيديات لخاصية واحدة . فضلا عن أن لها خاصية بشرية ، ولهذا كانت هذه
الديانة هي ديانة البشر .

وما هنا نحمد أن الانسان لم يعد يسلب أو ينفي من الله ، فهو بوصفه تجليا
لله له الحق في الوجود المستقل ، ومن ثم فهو يحدد ذاته أعنى أنه حر . وتلك
هي ديانة البشر الاحرار . ولم يعد الله يلغى العالم الحسى المتناهي لأنه يسكن
فيه ويقيم بداخله . لقد كانت الاشياء المتناهية في الديانة اليهودية تتلاشى أمام
الله ، أما آلهة اليونان فهي موجودات صديقة ولم يمتد ما يدعو إلى أن يفر
من أمامها ، وخاصيتهم هي بالاحرى الكرم والتسامح اللامتناهيين بالنسبة للاشياء
جميعاً . ولم يعد الانسان يرتعد فهو حر ، وهو روح . والآلهة أيضا أرواح ،
وهي شبيهة بالإنسان ، فهي بشرية ، وكريمة . وكل شيء حسن ونهر . وفي استطاعة
الانسان أن يستمتع بحياته ، ولهذا كانت هذه الديانة هي ديانة المرح والبهجة
والمتعة ، وتتألف العبادة من الالعب ، والاحتفالات ، والاغاني والمسرحيات
والمواكب ، والانتاج الفنى . والآلهة هم مؤسسو الدولة ، وهم حماة القانون .
وزيوس [كبر الآلهة] هو الاله السياسى المشرع ، اله القوانين وهو
الاله السيد .

٧٤٨ — لكن لا بد أن تكون هناك وحدة وراء هذه الآلهة المتعددة هي
التي تجمع بينهم ، فالآلهة الكثيرة قد خرجت من تمايز الوحدة ، وهذه
الوحدة نشعر بها خلفهم في شيء من الغموض وتلمسها في شيء من الابهام .

لكن مادام كل مضمون موجود في الآلهة فلا شيء موبق للوحدة ، ولذلك فهي فارغة ومجردة ، أو هي الرحم المظلم الذي خرجت منه الآلهة ، الذي يسيطر عليها في النهاية ويحكمها . وهذه القوة الواحدة التي تسيطر حتى على الآلهة هي مجرد فراغ وظلام مطبق ، وهي عمياء ولا معقولة ولا يمكن إدراكها . ذلك لأن ما هو فارغ لا يمكن إدراكه . وليس هناك شيء يرتبط به يمكن معرفته . وما هو مجرد تماما لا يمكن إدراكه ، وما لا يمكن إدراكه فهو لا معقول . وهذه القوة التي تظل في الخلف : تحكم وتسيطر بطريقة عمياء لا معقولة هي : الضرورة أو القدر Fate .

٧٤٩ - (-) - الديانة الرومانية أو ديانة المنفعة

كثيراً ما يجمع الناس ، بطريقة سطحية ، بين ديانة اليونان والرومان في هوية واحدة . لكن بغض النظر عن أن كثيراً من آلهة الرومان يمكن أن تتحد مع آلهة اليونان . فإن الطابع الأساسي مختلف بينهما أتم الاختلاف . لقد رأينا في الدائرة الحالية أن الله لا بد أن يعمل وفقاً لغايات ، لكن الله عند العبرانيين (اليهود) لم يكن سوى غاية واحدة لا متناهية طامها كل وهي الله نفسه . ومن ناحية أخرى فإن آلهة اليونان تتحد مع الغايات الجبرية المتناهية المتعددة ، وتلك ضرورة تملئها كثرتهم كما يفرضها طامهم البشري ، فهم في الواقع موجودات متناهية لها غايات متناهية . ولهذا نجد الآلهة دأئنا ، توحد أنفسهم مع حياة المؤمنين وسعادتهم ، في حين يتحد الإله د باخوس ، مع أهل طيبة ، وتتحد بقية الآلهة مع مواطنين جزئيين مختلفين . ولقد ظهرت الديانة الرومانية نتيجة للجمع بين خصائص الديانتين اليهودية واليونانية ، فهي من هذه الناحية تمثل وحدتهما والمركب منهما .

فنحن نجد يهودا يشترك مع آلهة الرومان في تحقيق غاية كلية واحدة ، ولكنه ، يشترك مع تصور اليونان في أن هذه الغاية غاية جزئية متناهية ، وغاية بشرية ، غاية تنتمى إلى هذا العالم . وهذه الغاية الواحدة المتناهية الدنيوية تظل مع ذلك تلسم حتى تصبح كلية في مجالها بحيث لا يمكن إلا أن تكون هي الدولة . لكننا ليست الدولة بوصفها هيئة منظمة تنظيماً عقلياً وإنما هي الدولة بوصفها قوة كلية تخضع كل الشعوب لسيطرتها . ويجسد «جوبتر» هذه الفكرة . فغاياته هي أن يسود الشعب الرومانى ويسيطر سيطرة كلية .

ومع ذلك فهناك كثرة من الآلهة تخدم غايات جزئية . ولا يمكن أن يعنى التوفيق بين ذلك وبين السيادة كغاية وحيدة إلا أن هذه الغايات الكثيرة تخدم الغاية الواحدة ، وأن جميع الآلهة تخدم جوبتر . لقد كانت آلهة الاغريق حرة مستقلة مرحلة ، أما الآلهة الآن فقد هبطت إلى مرتبة الوسائل : فهي ليست جميلة لكننا نافع ومفيدة . وهي تخدم غايات لا حصر لها تنفق كلها مع الغاية الواحدة للدولة . ومن هنا فإن المنفعة هي السمة السائدة في هذا المجال . لقد كان الدين اليونانى شاعري ، أما الدين الرومانى فهو نثرى . ولقد كانت آلهة اليونان مرحلة كريهة سمحة أما آلهة الرومان فهي مقيدة بغايات تسمى لتحقيقها وهي لذلك هامة شاحبة فاقة . وهي تفتقر إلى الروحانية والحياة ، وهكذا تصبح كائنات لا حياة فيها حتى عند شاعر مثل « فرجيل » .

ومادام هذا الدين هو دين المنفعة فإن كل ما هو نافع ومفيد فهو مقدس . فهو فن صياغة الرتب وجعلها مقدسة وإليه . حتى أن فورنكس Fornax

الفرن الذى يهذف فيه القمح هو الهة . وفستا Vesta هى النار التى تستخدم
لخبز الخبز .

لكن الغاية الملكية هى غاية الدولة : وهى السيطرة والسيادة . فليس غريباً
إذن أن نمجد القوة الحالية الفعلية التى تجسد هذه الغاية وهى الامبراطور
بوصفها الهأ .

القسم الثالث

الديانة المطلقة : المسيحية

٧٥٠ — المسيحية هي الديانة المطلقة لأن مضمونها هو الحق المطلق ، فمضمونها ، فيما يرى هيجل ، يتحد مع الفلسفة الهيجلية . والمذهب الهيجلي هو الديانة المسيحية القاصرة على فئة قليلة . ورغم أن المضمون واحد فإن الصورة مختلفة . فالفلسفة تعرض المضمون المطلق في صورة مطلقة وهي صورة الفكر الخالص . أما المسيحية فهي تعرض هذا المضمون نفسه في صورة حسية أو في فكر حسى أعنى على هيئة تمثل . والقول بأن المسيحية تتضمن الحقيقة المطلقة يعنى كذلك ، بالضرورة ، أنها دين الوحي أو الكشف فهي الدين الذى يكشف فيه الاله عن نفسه تماماً على ما هو عليه أعنى بوصفه روحاً هينياً ، بحيث تظهر الآن طبيعته الكاملة . وما دام هيجل قد وجد الحقيقة المكشوفة على هيئة تمثل في معتقدات الكنيسة المسيحية وهي التثليث ، والخلق والسقوط ، والتجسيد ، والفداء ، والقيامة والصعود [أى صعود السيد المسيح] ، فإنه بالتالى لم يطق ذلك اللون من رجال اللاهوت العقلانيين ، الذين يحاولون أن يخففوا من هذه المعتقدات أو يزيلونها لكي تلبى حاجة الفهم ومطالبه ولكي يشبع عصر التنوير السطحي . إن هذه المعتقدات تحتوى على ماهية المسيحية ، وهي معتقدات صحيحة لأنها تتضمن جوهر الحقيقة وإن كانت على هيئة تمثل حسى .

٧٥١ — أما فيما يتعلق بالبرهنة على حقيقة المسيحية ، فإنها ينبغي ألا تعتمد

على المعجزات أو أية شواهد خارجية أخرى . فالمعجزة هي نفس تدرك الحواس حدوده فهي إذن حادثة خارجية ، أما الحقيقة الروحية فهي خالدة ، وتعتمد على أساس من ذاتها لحسب دون أن تعتمد على المحسوس الخارجى ، ولا على هذه الحادثة أو تلك . وإذا جعلنا الحقيقة الروحية تعتمد على المعجزات وغيرها من الشواهد المحسوسة فإننا نهبط بها إلى مرتبة أدنى من الروحية ، فلا يهم على الإطلاق ما إذا كان الخرق قد تحول إلى خرق في عرس « قانا » (١) Cana .
أو ما إذا كان قد تم شفاء هذا الشخص أو ذاك ، لأن حقائق الروح مطلقة وخالدة ومستقلة عن المحسوس ، والبرهان الوحيد الذى يجب أن يوجد لابد أن يكون برهاناً روحياً ، فالبرهان الوحيد للروح هو شهادة الروح على نفسها ، أما ما هي شهادة لروح هذه ، فإن ذلك قد يظهر في عدة صور . ولكنه لا يمكن أن يظهر بين جماهير الناس إلا بصورة واحدة فقط هي صورة الوجدان ، أو الاستجابة الغريزية للروح لما هو حق وبديل . أما في الوعي المتحضر تماماً فإن شهادة الروح سوف تصبح فكراً ، أعني أنها ستصبح للفلسفة ذاتها . والمذهب الهيكل كله ليس إلا برهاناً على الحقيقة هنا . وكل المجادلات التى تدور حول المعجزة إنما هي مجادلات سطحية . والمحاولات التى قام بها أنصار بعض الأحزاب للاستخفاف بالديانة المسيحية بأن يبينوا أنها مستمدة من مصادر خارجية أعني أنها أخذت من طقوس الوثنيين وشعائرهم ، والقول بأن التجسد ، والتثليث قد وجدوا في ديانات قديمة ، وأن ، أدوليس ، يشبه المسيح الذى يبعث من الموت بعد ثلاثة أيام — الخ كل هذه المحاولات إنما هي محاولات سطحية ومضللة . لأن مسألة أصل فكرة « الا » هلاقة له بقيمتها ، وما دامت الفكرة من ناحية

(١) مدينة قديمة في الجليل ظهرت فيها أول معجزة للمسيح بتحويله الماء إلى نبيذ في عرس (يوحنا — الأصحاح الثانى ١ — ١١) وكذلك ٤ : ٤٦ [المترجم]

أخرى تحاول أن تظهر في كل مكان وأن ترى النور ، فإنه من الضروري أن تظهر الحقيقة في أشكال جزئية مقطعة ، وحيدة الجانب ، ومجردة ، في البيانات القديمة :

٧٥٢ - التحديد الأساسي الموجود في الديانة المسيحية هو القول بأن الله هو الروح العيني . فالتبأت به البيانات القديمة في شيء من الغموض ، أصبح الآن واضحاً تماماً . والروح العيني هو ، وفقاً للملاحظات الفكرة الشاملة ، وأن (١) - الكل الذي ينقسم إلى (٢) الجزئي الذي يعود ويتحد من جديد مع الكل في (٣) الفردي . والكل ، بمعنى عام جداً ، هو الفكرة المنطقية . وهي تظهر في التمثل المسيحي على هيئة الله كما هو في ذاته قبل أن يخلق العالم . والخطوة الثانية هي أن يصبح الكل جزئياً أعني أن يخلق الله العالم ، أو الطبيعة بما في ذلك الإنسان إلى الحد الذي يكون فيه الإنسان متناهماً وجزءاً من الطبيعة . ثم يعود الجزئي إلى الكل في النهاية . وذلك فيما يقول هيجل ، هي الكنيسة . وهذه الدوائر الثلاث : الله كما هو في ذاته ، والعالم ، والكنيسة يدرسها هيجل تحت عنوان : مملكة الآب ، ومملكة الابن ، ومملكة الروح .

٧٥٣ - (١) مملكة الآب :

وما هنا يدرس طبيعة الله كما هو في ذاته قبل أن يخلق العالم . والله كما هو في ذاته فكرة أو فكرة شاملة . والفكرة جوانب ثلاثة ومن ثم فله في ذاته جوانب ثلاثة . فالله بما أنه كلي فهي الآب ، والكل يخرج الجزئي من ذاته أعني أن الله الآب يخرج الله الابن ، والجزئي يعود إلى الكل وهو بذلك يصبح الفردي أعني أن الله هو الروح القدس . وهوامل الفكرة الثلاثة ليست ثلاثة جوانب لأن كل حامل هو الفكرة كلها . ومن ثم فالكل ليس هو الكل لحسب لكنه الجزئي في الفردي كذلك . وبالمثل الجزئي هو الكل والفردي ، ولقد سبق

أن برهانا على ذلك في المنطق (فقرة ٣١٨) . ورغم أن الفكرة تتضمن لحظات ثلاث فإنها مع ذلك فكرة واحدة لا تنقسم لأن كل لحظة هي الفكرة كلها . ويظهر ذلك في الديانة المسيحية في عقيدة التثليث . فالله واحد لا ينقسم ، ومع ذلك فالله ثلاثة أشخاص . ولكن الابن والروح ليسا مختلفين عن الأب لأن كلا منهما ليس جانبا لله لكنه الألوهية كلها . وهكذا نجد أن القول بأن الله ثلاث هو قول متضمن بالضرورة في قولنا إن الله روح . لأن الوحدة العينية لهذه الملاحظات الثلاث للفكرة هي بالضبط : الروح .

وإذا فهمنا دائرة الفكرة الشاملة التي عرضناها في المنطق فسوف نفهم بالتالي فكرة التثليث . ومن ثم فإن مزاعم العقلانيين ، بصدد التثليث إنما هي ضد العقل ، ومزاعم بعض المتدينين الذين يزعمون أن هذه الفكرة سر مطلق عن العقل هي كلها مزاعم غير سليمة . ولا شك أن هذه الفكرة يصعب على الفهم المتناهي — الذي يسير على مبدأ الهوية — إدراكها بل أنهم — بالهدوء بالنسبة إليه — متناقضة . أما العقل فهو وحده الذي يفهمها لأن مبدأه هو هوية الاضداد ، وهذا المبدأ هو ماهية العقلانية ذاتها .

٧٥٤ — (ب) ملكة الابن :

ننتقل الفكرة المنطقية الى الطبيعة . لكن ذلك لا يحدث بالطبع في الزمان وإنما هو تطور منطقي خالص . وهذا الانتقال يمثل المسيحية بطريقة حسية على أنه شيء حدث ، أو أنه خالق الله للعالم : ولا بد أن يظهر ذلك كما لو كان فعلا مرضيا تعسفيا لله ، وعلى أنه إما أن يكون الله قد خلق العالم أو لم يخلقه . والواقع أن هناك ضرورة منطقية هي التي جعلت الفكرة تخرج من نفسها الى الآخر . أما خالق العالم فهو يسكن في طبيعة الله نفسه . والقول بأن هذا العالم لا بد أن يعتمد على الله ، ثم لا بد له في النهاية أن يتصالح معه ، هذا القول يكمن

كذلك في طبيعة الفكرة ، ولكنه يعرض هنا على أنه تاريخ مقدس أو خطة الهية
للحوادث التي تقع في العالم . فالعالم هو آخر الله أو بعارة أخرى : الكل يسمح للجزئ
أن يخرج منه وأن يكون مستقلاً وحرراً . ومن هنا تظهر القسمة والانفصال بين
الكل والجزئ التي تتجلى في التباعد والاختراب بين الله والعالم . ويتمثل هذا
التباعد عند الإنسان في فكرة السقوط على اعتبار أن الإنسان جزء من الطبيعة ،

فالإنسان بوصفه روحاً جزئية يتميز بالضرورة عن الروح الكلية التي هي الله
ويبتمد منها . لجزئيتي والتناهي الخاص هي مما على وجه الدقة عاملان يؤديان إلى
أن أفقد الاتحاد مع الله . وهذا هو معنى الفكرة التي تقول أن الإنسان بطبيعته
شرير . وهي حقيقة أعمق جداً من النظرة الحديثة السطحية التي تقول أن الإنسان
بطبيعته خير . لأن الشر هو الجزئية ببساطة شديدة . وأنا أرتكب الشر حين
أصر على جزئيتي وحين أتبع غاياتي الجزئية بدلاً من اتحادى مع الغايات الكلية
العقلية . فالإنسان شرير وهو يتمد عن الله لأنه روح جزئى متناه . ومن ثم
فهما الاعتماد يكمن في الواقع في فكرة الإنسان نفسها فهي حقيقة خالدة . لكن
قصة السقوط تعرضها بالطبع على وجود ما تعرض الخلق على أنه حادث وقع .

وهذا الاعتماد يتطلب بالضرورة المصالحة والتوفيق ، فلا بد للإنسان أن
يعود إلى الله ، ويتم هذا التوفيق في الفكرة الشاملة بمودة الجزئى إلى الكل في
لحظة الفردية . أو بعارة أخرى : العقل البشرى في انفصاله عن الله يتحد في
الوقت نفسه مع الله ، لأننى لست عقلاً جزئياً متناهياً فحسب ، ولكنى كذلك
عقل كل لا متناه . فالكل موجود بداخل على أنه محورى أو جوهري وهذا
التوفيق ، أو هذه الوحدة الجوهرية بين الله والإنسان تظهر في الدين في عقيدة :
التجسيد ، وموت المسيح ، وقيامته وصعوده . فالله ليس كائناً مجرداً ، ولكنه
يخرج إلى الجزئى ويدخل في العالم المتناهي ويصبح حياً . وفي استطاعة الوهى

المألوف أن يجد في شخصية المسيح التوحيد بين الله والانسان كحقيقة حسية مباشرة . لكن الله لا يصبح متناهياً لحسب وإنما يسير مع التناهي إلى أقصى مداه فيذوق الموت . وهكذا نجد أن السلب ، والآخرية ، والتناهي تشكل جانباً من جوهر الله نفسه . وذلك عنصر ضروري في فكرة الله بوصفه روحاً .

ليكنه يقوم من الموت مرة ثانية ويصعد إلى الأب ، أعني أن الكل الذي أصبح جزئياً يعود الآن إلى نفسه . وفي هذا العمل نجد أن الجزئي الذي انشطر من الكل يصبح متحداً معه ويتم التوفيق والمصالحة . وهكذا نتغلب على التباعد بين الله والانسان .

ملحوظة حول فكرة خلود النفس : -

لم أشأ أن أقدم في هذا الفصل أية ملاحظات حول هذه الفكرة رغم أنها تقع هنا أمثال هذه الملاحظات . لكن هيجل لم يدرسها في أي مكان من كتبه على نحو واسع وواضح . وإن نجد فقرة واضحة تماماً سوى فقرة في كتابه ومحاضرات في فلسفة الدين ، الترجمة الإنجليزية ، لندن ١٨٩٥ ، المجلد الثالث ص ٥٧ . وليس مؤكداً أن هيجل كان يؤمن بخلود الروح بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة . ولقد انتهزت هذه الفرصة لكي أشير إلى رأي الخاص وهو أن هيجل لم يؤمن بهذه الفكرة بمعناها الحرفي . فقد اعتبرها مسألة خاصة يتمثل لا تناهي الروح والقيمة المطلقة للفردية الروحية : فالخلود خاصية موجودة وحاضرة في الروح وليس واقعة مقبلة أو حادثة آتية . ولقد عبر الشاعر « بليك » Blake ، عن فكرة مماثلة في قوله :

إنك تمسك بالانهاية في راحة يدك

وبالاول في ساعة من الزمان

٧٥٥ - (ح) - مملكة الروح .

أصبح الله والانسان شيئاً واحداً ، وتتمثل وحدتهما على هذا النحو : إن روح الله توجد في الانسان ، لا الانسان بوصفه إنساناً جوتياً وإنما في جماعة من الناس : في الكنيسة ، فالروح القدس يوجد بالفعل في كنيسة الله . وإذا كانت مملكة الأب هي الفكرة المنطقية ، أو هي الله قبل أن يخلق العالم ، في حين أن مملكة الابن هي الفكرة في الآخر أعني هي الطبيعة ، فإن مملكة الروح بوصفها اللحظة الثالثة ، وهي لحظة الفردية ، هي وحدة اللحظتين السابقتين : لأن الكنيسة هي من ناحية روح الله الخالص ، ولكنها كذلك ، من ناحية أخرى ، موجودة وجرداً فعلياً في العالم ، فهي مملكة الله على الأرض .

الفصل الثالث

« الفلسفة »

٧٥٦ — كان مضمون الديانة المطلقة هو الحقيقة المطلقة . لكن يعيبها أنها تعرض هذه الحقيقة في صورة العرضية أو المصادفة ، فهذه الديانة مثلاً ، تعرض لخلق العالم على أنه حادثة تمت بالمصادفة ، فإفقه يستطيع أن يخلق العالم ويستطيع ألا يخلقه . ثم هي إلى جانب ذلك تعرض التباعد أو الاختراب بين الله والإنسان ، الذي هو في الواقع ضرورة تفرضها طبيعة الأشياء ، تعرضه على أنه واقعة عرضية كان يمكن ألا تحدث . كما أنها تعرض التوفيق والمصالحة بين الله والإنسان في صورة قصة حادثة . ويتم علاج هذا النقص لو أننا استبدلنا بالمصادفة الضرورة وبيننا أن كل ما هو موجود إنما هو وسيلة ضرورية لإبراز أنه منطقي وهقلي ، أعني أن نضفي عليه صورة الفكر العقلي الخالص . وفي هذه العملية يختفى عنصر التمثل لأن هذا التمثل هو الذي يصور العلاقات المنطقية على أنها حوادث خارجية ، وبالتالي يربطها برباط الحدوث والعرضية . ونحن يهدف هذا التمثل ولا يبقى إلا الفكر الخالص وحده نجد لدينا الفلسفة التي نعطينا المضمون المطلق في صورة مطلقة .

٧٥٧ — لكن هذه الفلسفة المطلقة لا تظهر في العالم منذ البداية في صورة مكتملة تماماً ، فبيجل يرى أن صورتها الكاملة إنما توجد في الفكرة الشاملة كما يمثلها مذهبه هو . وهي لا تبلغ هذا المذهب دفعة واحدة . فكما حدث في الفن

والدين تظهر اللاحظات المنفصلة أولاً . والفلسفة المكتملة هي التي ترى المطلق على أنه : الفكرة Idea . وأولى اللاحظات وأعظمها تجريداً لمقالة الفكرة العليا هي مقولة الوجود الخالص . وأقدم فلسفة حقيقية أصيلة هي الفلسفة الاليلية التي رأت أن المطلق هو الوجود . ثم نهض أماننا بعد ذلك هيراقليطس بمقولاته الأعلى في الصيرورة .. الخ ووضح أن هيجل يعني بعبارة : « الحقيقة المطلقة في صورة مطلقة » فلسفته هو الخاصة التي تتجمع فيها وتستوهب حقيقة كل الفلسفات السابقة على نحو ما تتجمع حقيقة الأديان جميعاً في المسيحية .

٧٥٨ — وعلى ذلك فهذه الفلسفة المطلقة تمثل المرحلة الأخيرة للروح المطلق . وإذا تصورنا الفلسفة على هذا النحو لوجدنا أنها معرفة المطلق لا بوصفه موضوعاً جليماً ، كما هي الحال في الفن ، ولا على أنه تمثل كما هي الحال في الدين ، بل كما هو في حقيقته أعنى على أنه الفكر ، أو بدقة أكثر على أنه الفكرة . فالفلسفة هي معرفة الفكرة نفسها لأن ما يعرف هو الفكرة ، وما يعرف ، أعنى العقل الفلسفي ، قد انفصل الآن عن الحسي . فهو فسر خالص أو هو الفكرة . ومن هنا أصبحت الفكرة ذاتاً وموضوعاً في آن معا . وتطور الروح كله من أولى مراحلها كان يدفعه هذا الدافع الوحيد وهو عبور الهوة التي تفصل بين الذات والموضوع ، ولقد تم هذا العبور الآن ، وبه اكتمل تطور الروح . فالذات والموضوع الآن متحدان ، أعنى أننا وصلنا إلى التوفيق المطلق بينهما . ومادامت الفكرة الآن قد اتخذت من نفسها موضوعاً لها فهي ترى على ما هي عليه : أعنى بوصفها وعياً ذاتياً أو فكرة مطلقة . ونلك هي نفس النتيجة التي وصلنا إليها في المنطق ولكن الفكرة المطلقة على نحو ما وجدناها في نهاية المنطق كانت لا تزال مجردة بالقدر الذي يجعلها مجرد مقولة فحسب . والروح المطلق هو كذلك نفس الشيء الذي يعطى لنفسه الآن تحقيقاً فعلياً ، فقد انتقل من دائرة الفكرة

الخالصة ، أو دائرة المقولات إلى دائرة الوجود الفعل . فالفلسفة هي الوجود
للفعل المفكرة . ولما كان لا بد للمفكرة أن تحقق نفسها تحقيقاً كاملاً في الوجود
الفعل ، وهي بذلك تبلغ متناهاً ، فإن الروح الفلسفي ينظر إليه على أنه الغاية التي
يصل إليها مسار العالم .

٧٥٩ — وهذه النتيجة التي انتهينا إليها تجعل هيجل يصل إلى لغز غير
ما دامت تعني أن الغاية الوحيدة للكون كله بكل ما فيه من مدارات فلسفية
شاسعة لا بد أن يصل في النهاية إلى الفلسفة الهيجلية . لكن إذا ما استبدلنا
بالفلسفة الهيجلية ، الفلسفة الحقيقية الأخيرة النهائية على نحو مطابق (أو التي ستكون
في هذه الحالة هي العلم بكل شيء وبالتالي ستكون مثلاً أعلى يصعب تحقيقه)
فسوف تبدر النتيجة أقل إلغاً . فالعقل الفلسفي الذي ينبغي أن يحيط علماً بكل
شيء لن يكون سوى العقل الإلهي . ولن يكون إلغاً أن نقول إن فرض الكون
هو التحقق الكامل للعقل الإلهي في الوجود الفعلي . والقول بأن هيجل ينظر إلى
مذهبه على أنه هو هذه المعرفة الأخيرة المطلقة قول يتضمن بغير شك عنصراً من
عناصر المفارقة . لكن كل خالق لمذهب ما ، من ناحية أخرى ، لا بد أن ينظر
إلى مذهبه على أنه الحقيقة ، لكنه لا جدال في أنه حتى مع الاقتناع العميق
بالحقيقة لا بد أن يتغافل في أي ذهن عاقل احساس عميق بالظلام الذي لا يمكن
حده والذي يغلف بصيص الضوء الذي تمثل معرفتنا . وليس في استطاعتنا سوى
الإيمان بأن هيجل كان يشعر بهذه الحقيقة ، وربما يرجع فشله في عدم التمهيد
عنها في كتاباته إلى مواجهه للخاض الغريب أكثر مما يرتبط بنقص جوهري في
مذهبه : وعلى كل حال فليس مفروضاً علينا أن نأخذ نتيجة هيجل بمعناها الحرفي
الدقيق . فإذا ما أخذناها على أنها تعني أن العقل الفلسفي الكامل لا بد أن يكون
عبارة عن اكتمال لخطه الكون ، فإنني أعتقد أن تلك النتيجة ليست نتيجة
لا معقولة ، ومما يمكن من شيء فلقب كانت تلك نظرية أرسطو أيضاً .

٧٦٠ — وتتمى دائرة الروح المطلق المذهب الهيجل ، فهي تبدو كما لو كانت النتيجة النهائية والأخيرة لكل تطور ، ولكنها ، وفقا للمبادئ الهيجلية ، هي الأساس المطلق أو هي البداية مطلقا . وهكذا تكون نهاية الفلسفة هي بدايتها أيضا ، وذلك ما كان يقصده هيجل بقوله إن الفلسفة دائرة مغلقة تدور حول نفسها . فنحن هنا في نهاية مذهب الفلسفة نصل إلى الفلسفة ذاتها . وإذا ما تساءلنا : ما هي تلك الفلسفة التي وصلنا إليها لكان الجواب الوحيد الممكن هو أن تبدأ من جديد من بداية المنطق . وهكذا سرنا حتى وصلنا إلى النهاية ، وإذا أردنا تفسير هذه النهاية فإن علينا أن نعود من جديد إلى البداية ، وذلك هي الدائرة المغلقة للفلسفة ، فالمنطق الذي بدأنا منه يدرس الفكرة ، ونحن هنا في نهاية فلسفة الروح نصل كذلك إلى : الفكرة : الفكرة هي نحو ما تحققت الآن بالفعل ، أو كما هي موجودة في العقل الفلسفي . وهنا يتم مسار العالم ويكتمل : « فالفكرة الخالدة ، في تحققها الكامل لماهيتها تشرع في العمل على نحو أزلي ، وتستمتع بذاتها بوصفها العقل المطلق أو الروح المطلق » (١) .

فهرس الكتاب

الصفحة	الموضوع
٥	تقديم : بقلم الدكتور زكي نهييب محمد
٩	تصدير
	الجزء الأول
	مبادئ أساسية
١٧	الفصل الأول : المثالية اليونانية وهيغل
٢٠	(أ) الإيليون وهيغل
٢٥	(ب) أفلاطون وهيغل
٢٩	(ج) أرسطو وهيغل
٥٤	(د) نتائج
٥٧	الفصل الثاني : الفلسفة الحديثة وهيغل
٥٩	(أ) اسبينوزا وهيغل
٦٢	(ب) هيوم وكانط
٧٤	(ج) استئناف المعرفة بعد كانط
٧٦	(د) نقد فكرة ما لا يمكن معرفته
٨٢	الفصل الثالث : هيغل
٨٥	(أ) التفسير : السبب والعلة
٩١	(ب) العلة بوصفها الكل

الصفحة	الموضوع
٩٥	(خ) العلة بوصفها تعينا ذاتيا
٩٨	(د) الفكر الخالص
١١٢	(هـ) المعرفة والوجود
١٢٣	(و) الواحدة واستنباط المقولات
١٣٢	(ز) أى المقولات هى المقولة الاولى
١٣٧	(ح) المنهج الجدلى
١٥١	(ط) المنهج الجدلى (تابع)
١٧٣	(ي) تقسيم المذهب
١٨١	الجزء الثانى : المنطق
١٨٣	تمهيد
١٩٥	القسم الاول : نظرية الوجود
١٩٥	مقدمة
١٩٧	الفصل الاول : الكيف
٢٢٥	الفصل الثانى : الكم
٢٤١	الفصل الثالث : القدر
٢٥٢	القسم الثانى : نظرية الماهية
٢٥٢	تمهيد
٢٦٢	الفصل الاول : الماهية بوصفها أساسا للوجود العيني
٢٨١	الفصل الثانى : الظاهرة
٢٩٧	الفصل الثالث : الوجود بالفعل

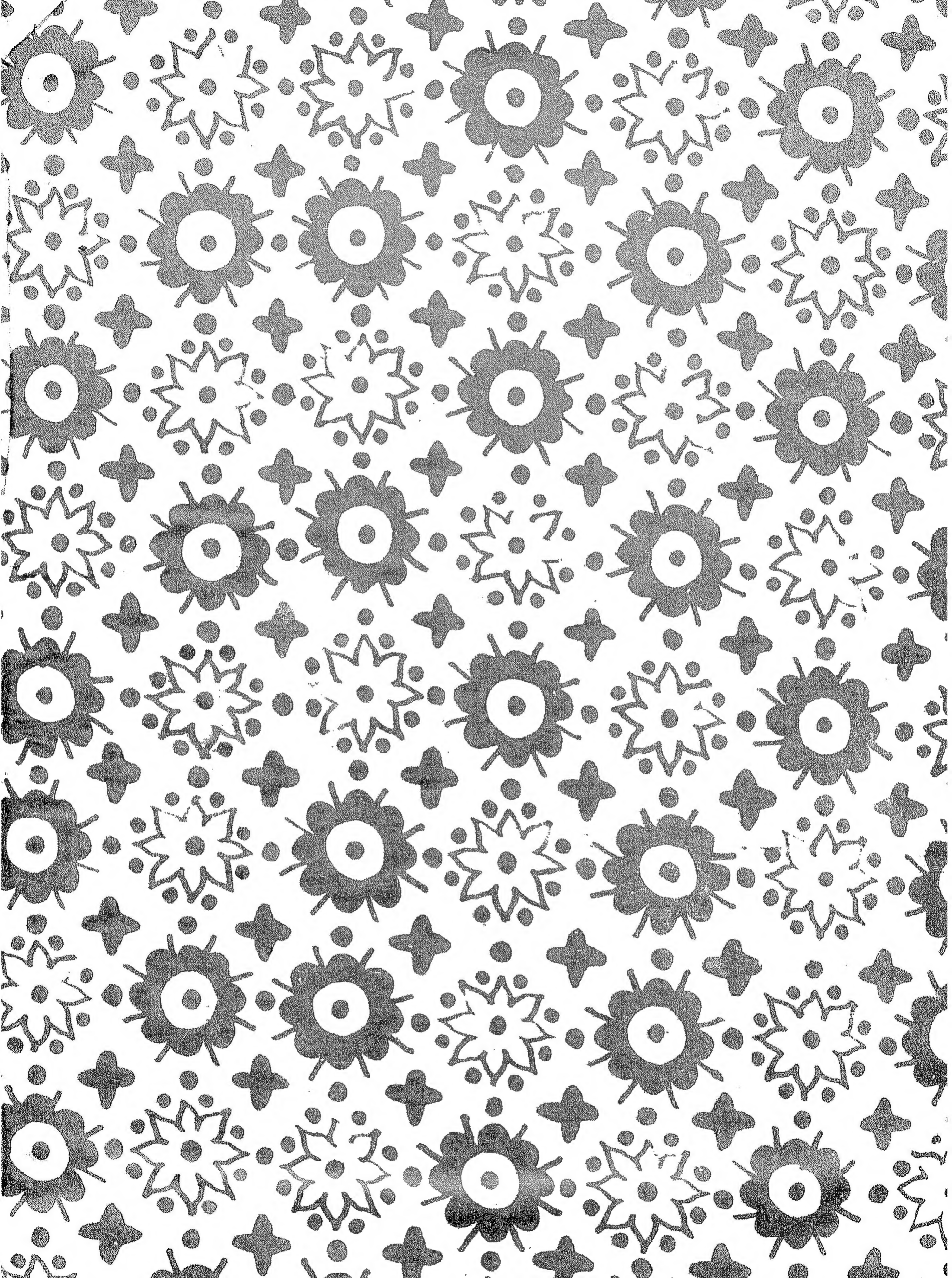
الصفحة	الموضوع
٣١٦	القسم الثالث
	نظرية الفكرة الشاملة
	تمهيد
٣١٦	الفصل الاول : الفكرة الشاملة الذاتية
٣٦٤	الفصل الثاني : الموضوع ، أو الفكرة الشاملة الموضوعية
٣٨٥	الفصل الثالث : الفكرة
	الجزء الثالث
٤٠٨	فلسفة الطبيعة
٤١٣	فلسفة الطبيعة
	الجزء الرابع
٤٤١	فلسفة الروح
٤٤٣	مقدمة
٤٤٨	القسم الاول : الروح الذاتي
٤٥٢	الفصل الاول : الانثروبولوجيا : النفس
٤٦٨	الفصل الثاني : الفينومينولوجيا : الوعي
٤٩٩	الفصل الثالث : علم النفس : الدامن
٥٢٠	القسم الثاني : الروح الموضوعي
٥٢٠	مقدمة
٥٣٠	الفصل الاول : الحق المجرد
٥٤٨	الفصل الثاني : الاخلاقية (أو الاخلاق الذاتية)

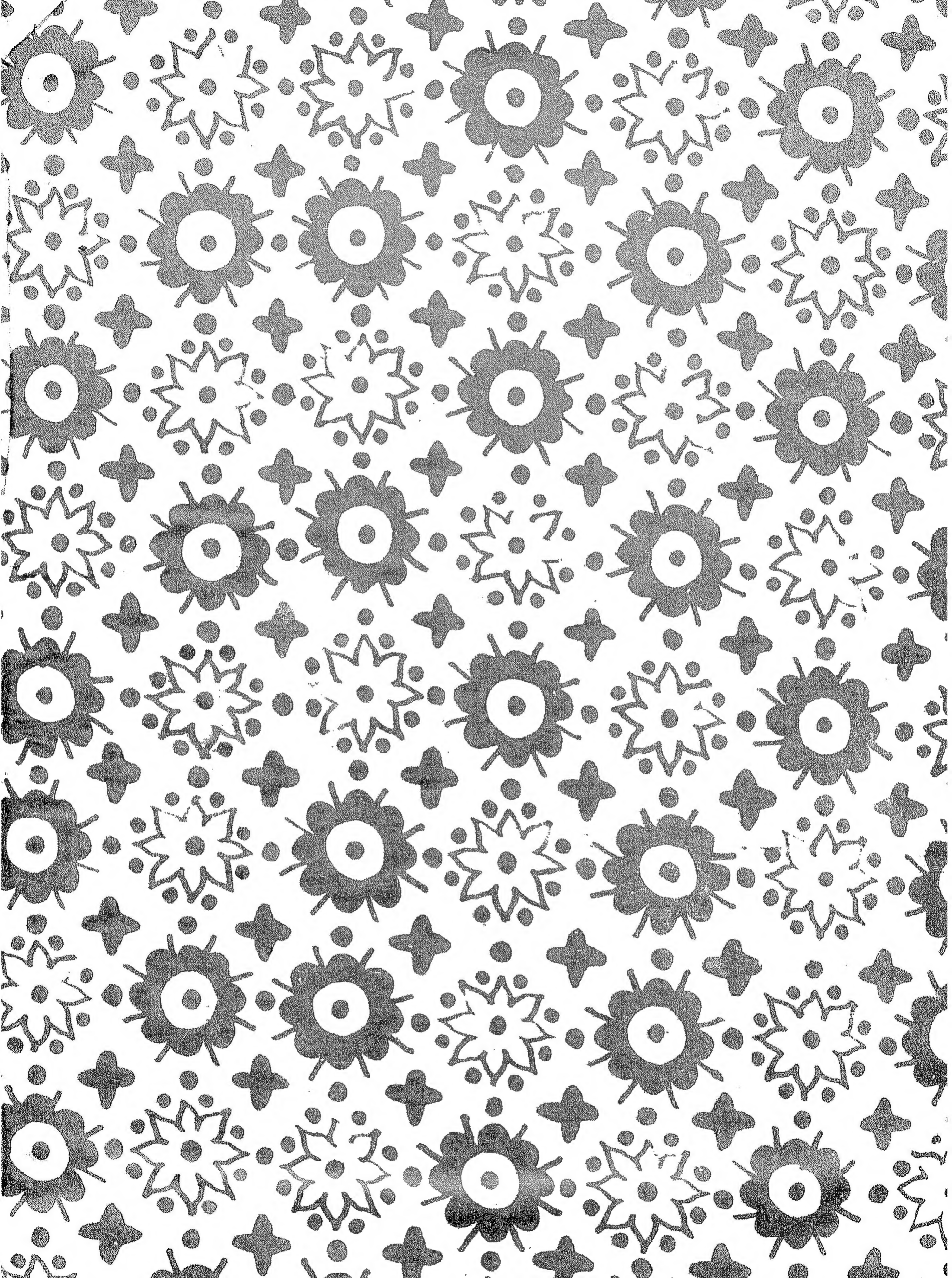
الصفحة	الموضوع
٥٦٦	الفصل الثالث : الاخلاق الاجتماعية
٦١٤	القسم الثالث
٦١٤	مقدمة
٦١٩	الفصل الاول : الفن
٦٧٨	الفصل الثاني : الدين
٧٢١	الفصل الثالث : الفلسفة

رقم الإيداع بدار الكتب

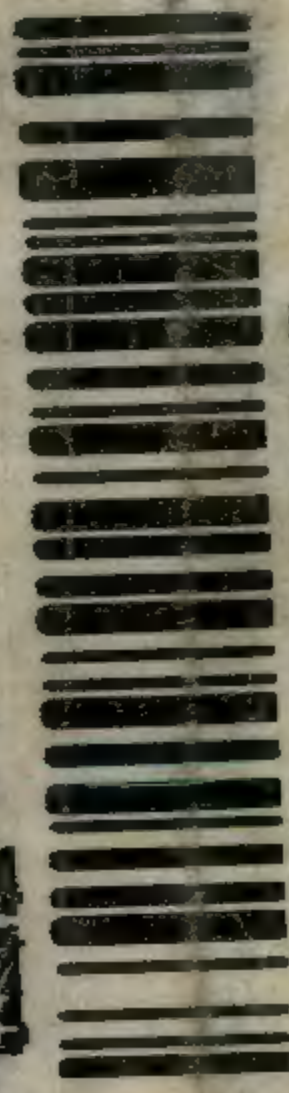
٢١٦٧ / ١٩٧٥

مطبعة دار نشر الثقافة
١١ شارع الامم المتحدة - القاهرة
٩١٦٠٧٦





Bibliotheca Alexandrina



0360587